تركي علي الربيعو

الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة





الإسلام
وَملحمة الخلق
وَالأسطُورة

* الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة.
* تركي علي الربيعو.
* الطبعة الأولى: 1992.

* الناشر: **المركز الثقافي العربي**

* العنوان:

□ بيروت/الحمراء - شارع جان دارك - بناية المقدسي - الطابق الثالث.
* ص.ب/113-5158/ * هاتف/343701-352826/ * تلكس/NIZAR 23297LE/

□ **الدار البيضاء/** ● 42 الشارع الملكي - الأحباس * ص.ب/4006/ * هاتف/307651-303339/
● **28 شارع 2 مارس * هاتف /271753 - 276838/ * فاكس /305726/ .**

تركي علي الربيعو

الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة


المركز الثقافي العربي

القسم الأول

الأسطورة والموت

مدخل إلى فهم ظاهرة القرابين البشرية: الأسطورة هل تقدم الجواب؟

مقدمة:

ترى شيري أوتنر - خبيرة الإناسة وعضو معهد الدراسات في برنستون - أن الكثير من الإبداع في الإناسة «الأنتربولوجيا» يستمد من التوتر الموجود بين مجموعتين من المطالب. تفسير العموميات الشاملة وتفسير الخصوصيات الثقافية[1].

موضوع القرابين البشرية الذي نعالجة يحظى بالعاملين معاً، الشمولي والخاص، فظاهرة القرابين البشرية عميقة الجذور في تاريخ البشرية بشكل عام، ولكنها تبقى مطبوعة أيضاً بالخاص الذي يميزها بالرغم من تماثله مع العام من حيث التأثر والتأثير. .

القرابين بين علم الآثار والتاريخ:

تشير الأبحاث الأركيولوجية في هذا المجال، إلى وجود هذه الظاهرة، من الصين شرقاً إلى حضارة الأزتك غرباً، مروراً بوادي الرافدين ومصر. ففي أور - بلاد ما بين النهرين - كشف الآثاري ليوناردو وولي سنة /1927/م عن وجود ستين قبراً ملكياً يعود تاريخها إلى /2800/ ق.م، تضم ستاً من ضحايا القرابين البشرية[2]. كذلك يخبرنا الآثاري الألماني «انطوان مورتكارت» الذي عمل في بعثة للتنقيب في جنوب العراق. يقول «لقد عثرنا في المقبرة المسماة «Y» في مدينة كيش، والتي تعود إلى عصر ملوك سلالة أور الأولى على قبور تحوي إلى جانب الدفين الرئيسي

جثث العديد من الأتباع، أي دفن الأمير وأتباعه الذين دخلوا القبور طوعاً. وفي مدفن الملك شوباد لم نعثر على جثة الأمير المدفون، لكن تم العثور على جميع الأتباع الدفناء وعددهم /63/ رجلاً وامرأة سالمين في الفراغ حوالي المدفن أو في الممر الداخلي مع ما زُوّدوا به من هدايا ثمينة. ومورتكارت يعزو عدم وجود جثة الأمير إلى الإعتقاد الديني الذي كان سائداً، والذي يجد جوهره في عالم الإعتقاد بـ«أنانا» الآلهة وتموز الملك، حيث من واجبات الملك حماية رعاياه، لذلك فقد فتح قبر الملك عمداً وأُخرجت جثته ليتمكن من النهوض والعودة وأتباعه إلى عالم الحياة من جديد[3].

كذلك فقد بيَّن ماسبيرو Maspero الخبير الفرنسي بالآثار المصرية، أن المصريين القدماء كانوا يدفنون عبيدهم معهم ثم استبدل هؤلاء العبيد مؤخراً بدمىً تدعى الشابين حلّت محلهم[4]. وتشير دراسات آثارية حديثة إلى أن الكثير من حكام مصر القدماء، كانوا يقدمون أنفسهم قرباناً للآلهة وذلك بقتل أنفسهم معتقدين أنهم يؤدون عملاً دينياً عظيماً يتقربون به إلى معبودهم[5].

وفي الصين شرقاً تم الكشف في مدينة «وواكوانغ» التي تقع على بعد /322/ كلم من بكين عن مقابر ملكية كان الملك مدفوناً فيها على مستوى دون مستوى أتباعه الذين دفنوا بكامل أسلحتهم وعدتهم في غرف تجمعت حول القبر الرئيسي[6]. الشواهد الآثارية تشير إلى أن القرابين البشرية كانت تمارس في أمريكا الوسطى منذ العام /5000/ ق.م. ففي وادي «توهوا كان» الذي يقع على بعد /193/ كلم إلى الجنوب الشرقي لمدينة المكسيك، توجد دلائل تثبت وجود القرابين البشرية منذ القدم، وتتمثل في هياكل عظمية ملفوفة بالشباك، وبقايا أطفال محترقة حسب طقوس معينة ورؤوس مقطوعة وُوْرِيَتْ بالتراب[7].

وقد استمرت هذه الظاهرة حتى أواسط القرن السادس عشر عند شعوب الأزتك، أي حتى عهد الإكتشافات الجغرافية على يد الإسبان. وينقل إلينا إبن فضلان المؤرخ البغدادي ورسول الخليفة العباسي المقتدر

بالله /908 - 932/ م في رحلته إلى بلغار الفولجا، عبر بلاد الخزر الحادثة التالية الغريبة: «عندما يكتشفون أنَّ رجلاً ما يتميز بحدة الذكاء والإدراك فإنهم يقولون إنه من الأفضل لهذا الرجل أن يكون في خدمة آلهتنا، ثم يقبضون عليه ويحيطون عنقه بحبل ويشنقونه على شجرة حيث يترك حتى يتفسخ»[8] ويعلق المؤرخ التركي زكي ڤاليداي على رواية إبن فضلان بقوله: «إن إبن فضلان لم يصف القتل العادي للأفراد الأكفاء، بل وصف إحدى عاداتهم الوثنية، وهي التضحية بالإنسان والتي يقدم بموجبها أكثر الرجال تفوقاً كقربان إلى الرب»[9].

وتفيد الروايات المتأخرة التي نقلها الأصطخري الفرنسي والأنّاس سان جوليان /1864/ م ،أن الضحية كان الملك بعينه بعد قضاء فترة في الحلم. وقد ربط السير جيمس فريزر Frazer والأنّاس الاسكتلندي الشهير، بين تأليه الملوك والحتمية المقدسة لقتلهم بعد فترة محدودة، عندما توشك حيويته على النفاذ، وذلك حتى يتسنى للطاقة المقدسة أن تتجسد فيمن هو أكثر منه شباباً وقوة.

وعند الألبانيين نجد ظاهرة القرابين البشرية، حيث ينقل إلينا السير فريزر في غصنه الذهبي The Golden Bough وفي المجلد الرابع منه ما يلي: كان معبد القمر عند الألبانيين له أوقاف شاسعة يسكنها المقدسون، ويحكم المعبد كاهن أكبر له المنزلة الثانية عند الألبانيين بعد الملك، وكانت الروح المقدسة تحل في كثير من هؤلاء الرجال المقدسين فينبأون. فإذا دام أحدهم في هذه الحالة من الفورة الإلهية وراح يطوف لوحده في الغابات، أمر الكاهن بأخذه وربطه بسلسلة مقدسة ويحفظ كذلك في راحةٍ وترفٍ سنة كاملة. وبعد ذلك يقاد المسكين ويمسح بالزيوت ويقدم ضحية مع آخرين غيره للقمر. وكانت طريقة التضحية هكذا: يمسك رجل بحربة مقدسة ويطعن بها جنب الضحية إلى أن تبلغ قلبه، فإذا ترنح وسقط أرضاً، راقبه الناس عن كثب واستخلصوا من كيفية سقوطه الآيات وعلامات المستقبل، ثم يجر جسده أو يحمل إلى مكان ما، وهناك يطأ عليه أصحابه بأقدامهم تطهراً[10].

كذلك ينقل لنا فريزر في غصنه الذهبي عادة التضحية البشرية عند سلالة «تيوكروس» في قبرص. كان الشباب يسوقون أمامه رجلاً يدفعونه للركض ثلاثاً حول المذبح، ثم يطعنه الكاهن برمح في حلقه، ثم يحرق جسده كاملاً على أحطاب محرقة. وكان موعد التضحية في شهر أفروديتي. والسير فريزر يرى فيها عادة بربرية شرقية بعيدة عن الإنسانية الإغريقية المتعصب لها. وهو يفسر ظاهرة القرابين بشكل عام، على أنها ظاهرة بربرية شرقية انتقلت من سوريا إلى بلاد الإغريق[11]، لكن فريزر لا يقنعنا كيف يمكن للبربرية الشرقية أن تصدر عاداتها إلى الإنسانية الإغريقية. مع أن ديورانت في مؤلفه الشهير «قصة الحضارة» وفي الجزء الأول، يرى أن ظاهرة تقديم القرابين البشرية هي ميزة من ميزات الشعوب الآرية أيضاً[12].

التضحية عند العرب قبل الإسلام:

في هذا المجال تشير روايات عديدة، يشكّك جواد علي في صحتها، لأن مصدرها في الأغلب هو الخيال كما يقول، إلى أن عادة القرابين البشرية قد وجدت عند العرب قبل الإسلام. ومن هذه الروايات أن الملك المنذر ملك الحيرة قدم أحد أبناء الحارث الغساني الذي وقع أسيراً في يديه ونحو أربعمائة راهبة قرابين إلى العزّى[13]. وأن أهل دومة الجندل كانوا كل سنة يضحون على زعم پيرفيروس Perphyrius الفيلسوف الوثني في القرن الثاني للمسيح لآلهتهم رجلاً يدفنونه بقرب المذبح[14]. ويذكر روبرتسون سميث Smith في كتابه أديان الساميين Religion of Semites أن ظاهرة القرابين البشرية وجدت عند بعض القبائل العربية وكان القربان يعلق في الهواء أمام الصنم ما بين السماء والأرض[15]. ويذكر نيلوس Nilus أن من عادة بعض القبائل العربية تقديم أجمل من يقع أسيراً في أيديهم إلى الزهرة ضحية لها تذبح وقت طلوعها. وقد وقع الإختيار مرة على إبنة الأسير عندهم[16].

وتستشهد روايات عديدة بحادثة عبد المطلب وابنه عبد الله والد الرسول ﷺ، حيث نذر المطلب إن توافىٰ له عشرة رهط أن ينحر أحدهم، فلما اكتمل العدد، قرر الوفاء بنذره بذبح أحدهم. وذهب كعادة أهل مكة

إلى هُبـل يستسقم عنده، فلما أصـاب النصيب عبـد الله، ذهب إلى إسـاف ونائلة وثني قريش اللذين تنحر عندهما، ليذبحه. عندها احتجّت قريش على سلوك عبد المطلب «والله لا تذبحه أبـداً حتى تعذر فيـه، لئن فعلت هذا لا يزال الرجل يأتي بابنه حتى يذبحه، فما بقاء الناس على هـذا... إلخ» من حادثة القداح ونحر الإبل فدية له. على أن جواد عـلي يرى أن الإخبـاريين استفادوا في هذه القصة من حكاية إبراهيم وإسحٰق[17].

كذلك تشير دراسات أخرى إلى وأد البنات في الجاهلية عـلى أنه كـان تقدمة وقرباناً لإله القمر «ود» حيث كانت الموؤودة تُداس في رمال الصحراء وذلك في اعتقاد الجاهليين أن القمر سوف يأتي ليلاً فيتقبـل الضحية المقـربة إليه. وهذه الدراسات تنطلق من تقدم دراسات علم اللغة. إذ أن ود الذي هو القمر، والوأد الذي هو عملية التضحية، مشتقان من الجذر عينه أو من جذرين ملتصقين /ود، وأد/ ويعني هـذا أن الكلمة تـطلق هنا عـلى المعبود /ود/، وأن الفعل الذي نتقرب بَه إلى المعبود، قد اشتق من اسمه. فكان لنا الفعل وأد للدلالة على دسّ الطفلة في الرمل. ومن بعد ذلك تنشأ المودة بين العبد المضحى به والمعبود. إن ود، ثم وأد، ثم مودة، أي قربىٰ مع المعبود، كلمات ثلاث لا تفهم، إلا إذا أخذت داخل وحدة تعبدية[18].

من التاريخ وعلم الآثار إلى الميثولوجيا:

في الكتاب المقدس وفي عهده القديم أكثر من حادثة يقدم بها الأب إبنه قرباناً للآلهة، سوف نأتي على ذكـرها. إلا أن أشهـرها عـلى الإطلاق، هي حادثة إبراهيم عليه السلام مع ولده إسحٰق. والتي تظهر أن التضحية بالإبن كانت عملاً دينياً مقدساً يقوم به الأب عن طواعية وإصرار وثبات.

يحدثنا سفر التكوين: «وحدث بعد هذه الأمور أن الله امتحن إبراهيم، في ولده إسحٰق. فلما أتيا الموضع الذي قال الرب، بنى إبراهيم هناك المذبح ورتب الحطب وربط إسحٰق إبنه ووضعه على الجـذع فوق الحـطب. ثم مد إبراهيم يده، وأخذ السكين ليذبح إبنـه»[19]. وبالـرغم من أن إبراهيم عليـه

السلام، يعوض بذبح عظيم، إلا أن العهد القديم يتناول أحاديث عديدة لم يعوض فيها الأب بذبيحة وإنما ضحى بابنه.

ففي سفر القضاة نجد أن «يفتاح الجلعادي» قد نذر للرب قائلاً: «إن دفعت بني عمون ليدي فالخارج الذي يخرج من أبواب بيتي للقائي عند رجوعي بالسلام من عند بني عمون، يكون للرب وأصعده محرقة»[20]. وعندما ينتصر يفتاح الجلعادي على أعدائه ويعود إلى بيته، تخرج إليه وحِيدته بدفوف ورقص، فيضحي بها. وفي سفر صموئيل الأول الإصحاح الخامس عشر نجد أن صموئيل يطلب أن يقدموا إليه أجاج. فلما قدم أجاج فرحاً، يحدثنا السفر، فقطع صموئيل أجاج أمام الرب في الجلجال»[21].

وينقل لنا فريزر في غصنه الذهبي أن الملوك العبرانيين كغيرهم من الحكام الإلهيين وشبه الإلهيين، كانوا يعدون مسؤولين عن المجاعات والطاعون. فلما حلَّ بالبلاد قحط دام ثلاث سنوات بسبب قلة أمطار الشتاء، استفسر الملك داوود الموحى عن السبب، فجاء الجواب لبقاً واضعاً اللوم على سلفه شاؤول. وإذا كان شاؤول الميت لا تصل إليه يد القصاص، فإن أبناءه لم يكونوا كذلك. ولذلك فتش داوود عن سبعة منهم، وشنقهم أمام عين الرب في أوائل موسم حصاد الشعير في الربيع. فجلست أم اثنين منهم طيلة الصيف تحت الشجرة التي علقوا عليها لتصد عنهم بنات آوى في الليل والعقبان في النهار، حتى إذا ما قدم الخريف نزل المطر المبارك أخيراً ليبلل الأجساد المعلقة ويعيد إلى الأرض المجدبة خصبها. حينئذٍ أنزلت عظامهم عن الشجرة ودفنت في ضريح أجدادهم، ويدل الموسم الذي أُعدم فيه هؤلاء الأمراء في أوائل حصاد الشعير وطول الفترة التي بقوا فيها معلقين على مشانقهم على أن إعدامهم لم يكن مجرد عقاب، بل كان له طابع رقية لاستنزال المطر[22].

في الميثولوجيا الإغريقية لا يصعب تقفي ظاهرة القرابين البشرية. فهذه الميثولوجيا تحدثنا بعمق عن هذه الظاهرة ووجدانيتها في تاريخ الإغريق. وسوف أستعرض أكثر من حادثه لكني سوف أتوقف عند رائعة يوربيدس «إفيجينيا في أوليس».

في أسطورة ميديا، تقتل ميديا طفليها الوحيدين إحتجاجاً على سلوك زوجها المخادع والعفن، والذي يبرره التحضر والمكياڤيلية عندما يتزوج إبنة ملك كورنثه، لا بدافع الحب بل بدافع المصلحة، ويهجر ميديا وهي التي هجرت الأهل والوطن وقتلت أخاها وهربت مع «ياسون» زوجها، من مسقط رأسها في كولخيس إلى أرض الإغريق. لكن قتلها لطفليها يحصل ضمن إطار شعائري فهي تلعب دور الكاهن الذي يقدم الأضحية. وتطلق تحذيراً في المدينة، حسب التقليد، طالبة الإبتعاد عن كل امرىء قد يورط حضوره نجاح الشعيرة»[23].

وفي أُسطورة أبناء هرقل لـ«يوربيدس» تقدم «ماركاريا» إبنة هرقل نفسها قرباناً للآلهة عن سابق تصميم وإصرار بعد علمها بالنبوءة، ليتحقق النصر للأثينيين على أهل أجوس[24]. كذلك يتناول الأدب الأغريقي كيف أن هرقل يختتم أفعاله الحميدة، بحرق نفسه وتقديمها قرباناً للآلهة بناءً على نبوءة سابقة تخبره بها شجرة البلوط وغاربارناسوس. ولا يفوتنا التنويه أن حرق الأحياء، كان يعد تضحية جلّى، بل تأليهاً يرفع الضحية إلى مصاف الخالدين. وهذا ما تؤكده الميثولوجيا عن عبادة هرقل بعد موته[25].

هوميروس هو الآخر، يحدثنا في إلياذته عن ظاهرة القرابين البشرية، والتي استلهمها يوربيدس في رائعته «إڤيجينيا في أوليس». فالجيوش الإخائية المتجمعة في خليج أوليس لمقاتلة الطرواديين، لن يكتب لها الإقلاع والنصر إلا إذا ضحى قائدها بابنته من صلبه. يقول أجاممنون المنتخب قائداً عاماً لجيوش الإخائية «جاء هنا أمراء هيلاس إلى ممرات أوليس الضيقة، ملوّحين بحرابهم، مرتدين عدة الحرب مزوَّدين بقوات من السفن والجنود وأعداد كبيرة من الخيول والعربات، إختاروني قائداً عاماً عليهم من أجل منيلاؤوس ما دمت أخاه. ليت غيري نال هذا الشرف بدلاً مني. فبعدما جمع الجيوش وجاء محتشداً بقينا في أوليس مقيدين بسكون الريح فطلب منا «كالخاسي» العراف ـ وسط حيرتنا ـ أنِ نضحي بابنتي من صلبي إڤيجينيا لـ«أرتميس» الربة المقيمة في هذه الأرض، منبئاً بأننا لو ضحينا بها، سنبحر ونستولي على حاضرة الفريجيين أما إذا أبينا فإن هذا لنا لن يكون»[26].

مواصفات الضحية:

يخبرنا علم الآثار، وكذلك النصوص الدينية والميثولوجية، أنه من النادر جداً أن يكون القربان من أصل وضيع أو حتى من عامة الناس، بل أُناس من الأشراف ممن يتحلون بالأردية والحلي الخاصة بذوي الرتب العالية كما يقول ليوناردو وولي وكما تحقق بنفسه[27]. فالخيار يقع على الأخيار، إسحٰق في العهد القديم، إسماعيل عليه السلام في التفسيرات القرآنية، إبنة يفتاح الجلعادي، ماكاريا ابنة هرقل، أطفال ميديا، إڤيجينيا بنت أجاممنون، ملك الخزر، أبناء الملك شاؤول، وحتى في حالة الأسير وجدنا أن المنذر قد اختار إبن عدوه الملك الغساني. وفي بعض الأحيان أجمل الأسرى كما أخبرنا نيلوس.

وثانيها أن يكون القربان على صورة الإله، وهو أن يضحى بالشخص الذي تتفق هيئته مع صورة الإله الذي يجري تكريمه. فالإله الذكر يجري تقديم ذكر له. وكذلك نجد أن الربة أرتميس العذراء تختار ضحيتها إڤيجينيا العذراء. وتبعاً لذلك تبرز أهمية اللباس الإلهي المناسب لمن يقع عليه الإختيار وكذلك أهمية جنسه وسنه وحالته العاطفية اللائقة. وهذا ما تؤكده عادةُ المصريين القدماء، باختيار الأجمل من الفتيات ـ وقد تكون إبنة الفرعون ـ وتقديمها بكامل حليها عروساً لآلهة النيل. وكذلك اختيار الفتاة الأجمل عند شعوب الازتك في أمريكا الوسطى لتكون قرباناً لآلهة الحصاد.

سلوك القربان:

تقول باتريشيا إنوالت في دراسة لها حول القرابين البشرية عند الأزتك «إن عملية تقديم الحياة الإنسانية ـ عند شعوب الازتك ـ لم تخالطها القسوة أو العقات أو الرغبة في سفك الدماء، بل كانت تتم في ظروف تسودها أسمى آيات التبجيل وأرقى الأعمال الدينية لشعب تقي حتى الأعماق»[28]. وهذا بعكس ما ارتآه السيد فريزر حيث عمل جاهداً على تبرئة الإنسانية الإغريقية ـ كما أسلفت ـ من هذه العبادة البربرية. ولعل سلوك القربان

يجسد أسمى مظاهر الإحترام والتفاني لهذه الشعيرة الدينية العميقة في وجدان الإنسانية وفي ضميرها المعذب. .

فالفتاة الأزتكية تقبل عن طواعية وتجازف بنفسها دون أن تنتابها الهواجس والشكوك. فهي تعلم مسبقاً أنه سيتم تقديمها قرباناً لآلهة الحصاد - بالرغم من أنهم يُوحون لها بأنها سوف تزف إلى أمبراطور الازتك[29] - وكذلك نجد أن إفيجينيا - القربان الأُنثوي - يجري إخبارها بأنها سوف تزف إلى أخيل بطل الحروبَ الطروادية لكنها عندما تفاجأ بأنها سوف تقدم قرباناً للربة أرتميس العذراء تقبل ذلك عن عمد وإصرار. تقول: يا أمي إستمعي إلى ما دار في رأسي من أفكار، لقد قررت أن أموت، وإني لأود أن أقوم بتلك التضحية في شرفٍ نازعةً عني كل ما هو دنيّ. إن كانت أرتميس تريد أخذ هذا الجسد، أيكون لي أنا الهالكة الضعيفة أن أخذل الآلهة، محال، لهيلاس، أسلمه، أقدم هذه التضحية لأقضي على طروادة تماماً. . . هذا هو أثري التليد. فهو الزواج والأمومة والمجد، هو كل ذلك لي»[30].

إن عظمة سلوك القربان تتجلىٰ في سلوك إسماعيل عليه السلام تجاه ربه ﴿**فلما بلغ السعي قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك. فانظر ماذا ترى، قال يا أبت إفعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين. فلما أسلما وتلّهُ للجبين. وناديناه أن يا إبراهيم، قد صدقت الرؤيا، إنا كذلك نجزي المحسنين. إن هذا هو البلاء المبين. وفديناه بذبح عظيم**﴾[31].

وكذلك يفعل السيد المسيح عليه السلام، فهو يقدم نفسه للصلب - قرباناً للبشرية - طواعية وعن سابق معرفة ليكون المثل الأعلى المحتذى فيما بعد.

في أُسطورة «هرقل فوق جبل أويتا» يتقدم هرقل برباطة جأش من قدره، وهو نفسه يطلب، فلتقطع أخشاب الغابة كلها، ولتكوم أحراش أويتا جميعاً، ولتستقبل هرقل قبل موته. وتصف هذه الميثولوجيا سلوكه: «ومع أنه وضع فوق اللهب فإنه كان بين ألسنته رابط الجأش لا يهتز، بل ولم يحرك أعضاء جسمه المحاصر قيد أنملة إلى هذا الجنب أو ذاك. لقد كانت جبهته

صافية وكانت للرجل نفسه فخامة، وأية فخامة، لم يكن في عجلة من إنهاء أمر الحريق»[32].

البديل:

لا شك إن التضحية بالإبن هي مصدر عذاب لا ينتهي بالرغم من روح الإيمان العظيمة التي تغمر المضحي بابنه. يقول أجاممنون: «فرغم أننا نرسلها لتذوق النعيم، إلا أن قلب الوالد ينفطر، عندما يسلم فلذات كبده، وهو الذي شقي من أجلهم إلى منازل الغرباء»[33]. وكذلك نجد يفتاح الجلعادي ينخلع فؤاده عندما يدرك أن يد القدر تطالبه بابنته «وكان لما رآها مزق ثيابه وقال آه يا بنتي قد أحزنتني حزناً وصرت بين مكدري لأني قد فتحت فمي للرب ولا يمكنني الرجوع»[34].

إن امتحان إبراهيم عليه السلام بابنه هو أقسى امتحان يتعرض له إنسان، إلا أن الرب العظيم يدفع عن الإنسان الأذى باستمرار. فإبراهيم الشاهر سكّينه ليذبح إبنه يسمع صوتاً من الخلف يناديه «إبراهيم، إبراهيم. فقال: ها أنذا. فقال: لا تمد يدك إلى الغلام ولا تفعل به شيئاً. لأني علمت أنك خائف الله فلم تمسك إبنك وحيدك عني. فرفع عينيه ونظر وإذا كبش وراءه ممسكاً في الغابة بقرنيه. فذهب إبراهيم وأخذ الكبش وأصعده محرقة عوضاً عن إبنه»[35].

ولقد وصلت إلينا رقية بابلية هي سابقة عجيبة لكبش الفداء عند اليهود والمسيحيين «الكبش فداء للإنسان. الكبش الذي يفتدي به حياته»[36].

في «إفيجينيا في أوليس» نقرأ المعجزة التالية: «فعندما أمسك الكاهن بسكّينه وأنشد نشيد صلاة وراح يتمعَّن عن كثب عنق الفتاة ليرى أين عليه أن يضرب، وقعت المعجزة. فجأة كل منا سمع بوضوح صوت ضربه. لكن أحداً لم يرَ أين اختفت الفتاة. صاح الكُاهن عالياً وردد الجيش كله صدى الصيحة عند مرأى معجزة غير متوقعة على الإطلاق. معجزة أتى بها إله ما تفوق كل تصديق. رغم أنها كانت واقعة مرئية. فقد كانت هناك فوق

الأرض غزالة ضخمة واضحة للعيان. ملقاة على الأرض تلفظ أنفاسها. بدمها تخضبَ مذبح الآلهة تماماً[37].

وهكذا نجد أن الكبش الذكر حل محل الذكر. وكذلك حلت الغزالة محل إفيجينيا قرباناً لآلهة أنثى.

مما تقدم نستطيع القول إن الأضحية الحيوانية هي بديل ارتضته الآلهة تخفيفاً ومواساة للإنسان المكره على التضحية بأحد أولاده الذكور أو الإناث. وهذا ما يفسر قبول الرب لقربان **هابيل** الراعي وإيثاره على **قايين** المزارع، وإيثار أنانا الآلهة البابلية ربة الخصب والولادة تموزاً الراعي على ايكميدو الفلاح بعد مبارزة كلامية يحدد فيها كل منهما خصائصه ومناقبه. يقول الراعي تموز مخاطباً الآلهة:

«هل لدى الفلاح أكثر مني، هل يكثرني الفلاح

فأي شيءٍ لدى الفلاح أكثر مني؟

إن هو يعطيني رداءه الأسود، أعطيه نعجتي السوداء

وإن هو يعطيني رداءه الأبيض، أعطيه نعجتي البيضاء

وإن هو يسقيني أعتق خمرته من التمر

أسقيه حليبي «القسيم»

وإن هو يسقيني مطيبة القلب خمرته من التمر

أسقيه لبني المخثر

وإن هو يسقيني خمرته من التمر الممزوجة بالماء

أسقيه حليبي النباتي... إلخ[38].

ولعل في هذه القصيدة الطويلة التي آثرت اختصارها، لأننا سندرسها في فصل قادم، سابقة أكيدة لقربان هابيل وقابيل. إذ إن تموزاً الراعي وهابيل يبقيان محظوظين من قبل الآلهة ويفوزان ببركاتها، وهذا تأكيد على أهمية

القربان الحيواني. فالقربان الحيواني أقدم من زراعة الأرض. وفي الأصل كان الجزء السائل الذي هو الدم يخصص للآلهة كما يرى فرويد[39]. وهذا ما يفسر عادة الجاهليين بتلطيخ وجوه أصنامهم بالدم.

مع اكتشاف النار حدث تطور على الأضحية الحيوانية والإنسانية التي تذبح على المذبح. فنار المذبح تبدّد الأضحية بشكل دخاني. إذ إن رائحة الدخان، القتار، تثير شهية الآلهة. وهذا ما نلمسه في ملحمة جلجامش. حيث يحدثنا «أوتورنبشتم» بطل الطوفان البابلي، أنه بعد نجاة السفينة من الغرق:

نصبت سبعة وسبعة قدور للقربان

وكدّست تحتها القصب الحلو وخشب الأرز والآس

فتنَّسم الآلهةُ عَرْفَ شذاها

أجل تنسم الآلهة عَرْفها الطيب

فتجمع الآلهة على صاحب القربان كأنهم الذباب

ولما حضرت الإلهة العظيمة عشتار

رفعت عقد الجواهر الذي صنعه لها «آنو» وفق هواها وقالت:

«أيها الآلهة الحاضرون، كما أنني لن أنسى عقد اللازورد هذا الذي على جيدي

سأتذكر هذه الأيام ولن أنساها

ليتقدم الآلهة من القرابين

أما «إنليل» فحذار أن يقترب من القرابين، لإنه لم يتروَّ فأحدث الطوفان[40].

لاحقاً حدث تطور على القربان الحيواني. فقد استبدل دم الأضحية بالنبيذ «دم الكرمة» واللحم الآدمي بالخبز كما يشهد على ذلك القربان

المسيحي الذي استبدل دم المسيح وجسده «من يأكل جسدي ويشرب دمي فقد أُوتي حياة أبدية».

الأساطير الإغريقية تحدثنا أن هرقل لم يكن يقبل القربان النباتي إلاّ بعد تحويره، فقد كان الأثينيون يقدمون قرابين من التفاح إلى هرقل. إلا أن التفاحات المقدمة كانت تشكَّل في هيئة ثور قبل تقديمها للبطل»[41]. لكن هذا لا يعني عدم العودة إلى القربان البشري، فالتحول من آلهة رحومة إلى آلهة قاسية، أدَّى إلى العودة إلى ظاهرة القرابين البشرية ومنها يفتاح الجلعادي الذي يضحي بابنته ولا يعوض بذبح، وهي حادثة لاحقة لحادثة إبراهيم وإسحٰق والكبش. وهذا يترافق مع التحول الذي حدث لليهود وذلك بالإنتقال من عبادة الإلّه العلي - إيل - إله إبراهيم الخليل إلى عبادة يهوه رب الحرب والجنود. ولعل عملية الختان وهي ظاهرة وجدت عند الكثير من الشعوب هي شاهد آخر على التحول الذي طرأ على فكرة التضحية بالبشر. فقد كانت فدية لتضحية أخرى أشدّ منها قسوة. يكتفي الإلّه بأخذ جزء من كل، ولذلك كانت عهداً بين الرب وإبراهيم: «هذا هو عهدي الذي تحفظونه بيني وبينكم وبين نسلك من بعدك. يختتن منكم كل ذكر. فتختتنون في لحم غرلتكم. فيكون علامة عهدٍ بيني وبينكم. فأما الذكر الأغلف الذي لا يختن في لحم غرلته فتقطع تلك النفس من شعبها. إنه قد نكث عهدي»[42].

وقد تفيد المقارنة هنا في ظاهرة الختان مع ما يحدث لذى شعوب الأزتك. إذ تنقل لنا باتريشيا إنوالت عن فراي دوران أنه أثناء احتفالات «كواهويت ليهوا» العظيمة، كان الأطفال الذين ولدوا في العام السابق يؤخذون إلى معبد «تلالوك» لمباركتهم. وهناك يقوم الكهنة بسحب الدم من شحمة الأذن للأطفال والإناث. أما الذكور فكان السائل المقدس يسحب من عضو التذكير عندهم»[43].

لكن لماذا كتب على الإنسان أن يضحي بأحد أولاده إرضاءً لآلهته المتعطشة للدم واللحم البشري. إن القدرية التي يرزح تحت وطأتها كل من أجاممنون قائد الجيوش الإخائية وإبراهيم عليه السلام، والسلوك المثير للدهشة

والإحترام عند كل من إسماعيل وإسحق وإفيجينيا والفتاة الأزتكية لا يبحث عن معقولية الفدية، فالقدرية تكشف هنا عن وجهها. إذ هي بالأساس دعوة للاستسلام والخضوع والنكوص على الذات وتقبل الأمر في محاولة ناجحة لإلغاء السؤال عن السبب.. وهذه هي ميزة الأدب الديني بشكل عام. فالخطاب الديني لا يشجع الحوار ولا يهدف إلى إقناعنا، بل إلى إخضاعنا. وإذا لم نخضع فنحن عصاة كما يقول إريش هورباخ في دراسته لندبة أوديسيوس[44]. إن الربة أرتميس - في النص الإغريقي - تشترط على إڤيجينيا فدية لتحرك الريح ولكي تتمكن الجيوش الإخائية من الإقلاع باتجاه طروادة للثأر لمنيلاؤوس زوج هيلين المخطوفة وأخو أجاممنون. وهنا نعثر على الأسباب التي دفعت إلى التضحية بالرغم من أنها تتركنا في حيرة لا حدود لها، حيرة تترك الباب مفتوحاً لتساؤلات عديدة لا حصر لها.

في النص القرآني والتوراتي لا نعثر على أسباب امتحان إبراهيم في ولده، وعلى هذا النحو الرهيب. فجأة وعلى نحو غامض، ينادي الرب. أي إبراهيم، فيجيب ها أنذا. وفي العبرية «هنه ني» وتعني أنظر إلى وما شابه ذلك. وهي لا تعني الإشارة إلى المكان الفعلي لوجود إبراهيم، ولكن إلى وضع أخلاقي كنوع من الإحترام للرب الذي ناداه. أي ها أنذا أنتظر أوامرك. وهي إيماءة شديدة التأثير للتعبير عن الطاعة والجاهزية[45]. إننا أمام ملحمة صيغت ببضع كلمات شكلت القاع التاريخي للمدرسة الصوفية: يا أبت إفعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين. فالصوفي إنسان نذر وجوده كله وكرّس نفسه لخدمته، وهذا التكريس هو بديل رمزي للذبح، إنه يرغب في أن يكون كبش هابيل الذي يرعى في الجنة كما تقول الميثولوجيا الإسلامية، حيث افتدى الله به إسماعيل كما تجمع بعض الروايات. والذي تقبَّله الله ورفعه إليه ولم ينظر إلى قربان قابيل. ولعل الإشتقاق اللغوي للفظ صوفي يفيد جداً ويقود إلى ما ذكرناه.

الإجتهادات النظرية حول فكرة الأضحية. من فرويد إلى رونيه جيرار.

فرويد يعود بفكرة الأضحية إلى البدايات الأولى للدين الطوطمي. فهو

يرى أن أول عيد للبشرية كان احتفالاً بقتل الطوطم المقدس من قبل عشيرة الأخوة. لكن كيف تطورت فكرة الطوطمية وكيف وجدت؟ ومن ثم كيف تطورت منها فكرة الخطيئة باعتبارها القاع التاريخي لفكرة الأضحية؟.

كان كل من داروين واتكنسون وفرويد لاحقاً يعتقدون بوجود أب بدائي، **قائد الثلة الأولى** على حد تعبير فرويد أو **الذكر الأشد بأساً** على حد تعبير داروين، والذي يمتلك كل شيء: النساء والأطفال والممتلكات وله سلطةُ الطاغية في معاملته لأبنائه، والذي يظهر على أنه كائن كلي القدرة يتمتع بسلطة المعاقبة والتأديب. وكنتيجة لهذا العسف والقهر المهدد للأولاد بالخصي من وجهة نظر فرويد، ثار هؤلاء الأبناء في وجه أبيهم. كان فرويد يفسر انتصارهم بفضل تطور نوعي في سلاحهم. وقد تمكن هؤلاء الأبناء من قهر الأب وقتله والاعتداء على زوجاته اللاتي هن أُمهاتهم في الوقت نفسه[46].

في البدء كان القول، هذا ما يخبرنا به العهد الجديد. لكن فرويد بعد مناقشة مستفيضة لظاهرة الطوطمية كما كتب عنها **جيمس فريزر** في كتابه «الطوطم والتزاوج الخارجي»، **وربرتسون سميث** في «أديان الساميين»، يعكس المقولة ليختتم بها كتابه الذائع الصيت «**الطوطم والتابو** Totem and Tabu والذي يُعدّ أحد الأعمال الرائدة التي كتبت مع مطلع القرن العشرين سنة /1913/ م حيث يقول: في البد كان الفعل[47].

على الطريقة التي يلجأ إليها فرويد في معظم ما كتب، سوف أقوم بتلخيص وترتيب لفحوى الطوطم والتابو. الخطيئة الأولى هي قتل الأب أو الخروج على أوامره، عصيانه، حيث اتحدث عشيرة الأخوة لمواجهة الخطر المهدّد لهم، فطالما كان ظلم الأب الأول محسوساً، كانت المشاعر العدائية تجاهه مبررة. أما الندم على هذه المشاعر فكان عليه أن ينتظر الموعد المناسب. وقد قاد هذا الندم فيما بعد إلى تحريم قتل الأب ثم إجلاله وتقديسه عن طريق البديل الذي وجد تعبيره في الطوطم. إذ إن حيوان الطوطم هو بديل الأب، بل هو الأب الذي رقي إلى مرتبة إلّه في صورة طوطم. وهذا ما يفسر كون الكثير من الآلهة في الميثولوجيا لها هيئة حيوان - ثور مثلاً - حتى أن لفظ أب

في الآكادية يرادف ثور. وهـذا ما يفسر الإمتنـاع عن ذبـح الثور عند بعض الشعوب.

أما الخطيئة الثانية فهي انتهاك حرمة الأم ـ نساء الأب الطاغيـة، ثم تحريم زواج الأم ـ زواج الأقارب بشكل عام ـ فيما بعد[48]. لكن، حفـاظاً على المكتسب الذي تحقق من قتل الأب الطاغية، يجري في كـل عام إعـادة تمثيل للجريمة الأولى، وذلك بقتـل البديـل الطوطمي ـ الـطوطم المقدس ـ وذبحه على يد كافة أفراد عشيرة الأخوة، والتهامه من قبل الجميع، وبـذلك يضمنون اتحادهم بالأب الطوطم وحمـايته لهم، وكـذلك تمـاثلهم مع أبيهم. يقول فرويد: كان كل من الأخوة الذين اجتمعوا على قتل الأب مفعماً بالرغبة لأن يكون مثيل الأب وقد عبروا جميعاً عن هذه الرغبة بالتهام أجزاء من بديل الأب في الوليمة الطوطمية[49].

بهذا تكون الوليمة الطوطمية هي أول عيد للبشرية، إذ إن العيـد هو خرق احتفالي لمحظور كما يقول فرويد[50]. وهي تؤدي وظيفة الرباط المقدس بين الأخوة. فالمشاركة في نفس المادة التي تدخل الجسم تحقق رباطاً مقـدساً بين المتماحين. وعبرها يتحدّ الأب بالإبن، ثم لاحقاً يصبح دين الأب البدائي الأول ديناً للإبن.

إن عقدة أُوديب، من وجهة نظر فرويـد التي كانت مـوضع اعـتراض لاحق من قبل تلاميذه ومن قبل كثير من المفكرين والانـاسيين الـذين سنأتي على ذكرهم، تلقي ظلالها الطبشورية على تاريخ الفكر البشري. فهي تشكل القاع التاريخي الذي انبثقت منه الطوطمية ومن ثم فكرة الأضحية. وهو يرى أيضاً أن عقدة أوديب تشكـل البدايـات الأولية للدين والأدب والفن. وهـو ينطلق إلى ذلك من أن الحضارة تقوم على نكران الغرائز، وإنها تجسد لنفسها هدفين. الأول حماية الناس من الطبيعة، والثاني تنظيم العلاقات بين الناس على أساس من عقدة أوديبية، عقـدة الذنب بـلا ذنب، هذا يجـوز وهذا لا يجوز، وقد ناقش ذلك بكتيّبه الرائع «مستقبل وهم»[51].

وقد وجد فرويد مثـاله الـلاحق في المسيحية لتـوضيح فكـرة الأضحية

البشرية. فالخطيئة الأصلية للإنسان في الأسطورة المسيحية هي بلا شك خطيئة تجاه الأب الإله الأول. فإذا كان المسيح يخلّص البشر من عبء الخطيئة ويمسحها عنهم بأن يضحي بحياته الخاصة، فإنه يرغمنا على الإستنتاج بأن هذه الخطيئة كانت جريمة قتل. وتبعاً لقانون العين بالعين المتجذّر عميقاً في الشعور الإنساني، لا يتم التكفير عن جريمة قتل إلا بتضحية أخرى. والتضحية بالنفس تدل على خطيئة دموية، وإذا كانت التضحية بالحياة الشخصية تستجلب رضىٰ الإله الأب، فإن الجريمة المكفّر عنها لا يمكن أن تكون سوى قتل الأب. هكذا تقر المسيحية بشكل سافر بفعلتها الآثمة في الزمن الأولي. ذلك لأنها قد وجدت الآن في الموت التضحوي لأحد الأبناء كفارة عن هذه الفعلة[52].

بعد مرور ربع قرن على تأليف الطوطم والتابو، عاد فرويد من جديد ليؤكد آراءه في كتاب جريء بعنوان «موسى والتوحيد /1939/» حيث كتب يقول «أنا لم أغير رأيي منذ ربع قرن من الزمن، بل على العكس من ذلك فاعتقادي ما زاد إلّا ترسخاً»[53]. والأغرب من ذلك أن فرويد اعتبر علاقته بالكثير من تلامذته نتيجة لعقدة أوديبية، فقد كان معظم تلاميذه وعلى حد تعبيره يودون موته. ولقد بقيت أفكاره ملهماً رئيسياً للكثير من الأدباء لدراسة المسرح الإغريقي والأدب الأغريقي وأخص بالذكر دراسة الأديب الفرنسي رولان بارت عن مسرح راسين[54].

كانت أولى الإعتراضات ضد فرويد، هي تلك التي أثارها الاناسي الشهير مالينوفسكي في كتابه «الأب في المجتمع البدائي» The Father in Primitive Society حيث سعى إلى القول إنه في المجتمعات البدائية نرى أن الخال يلعب دور الأب كما في المجتمع التروبريندي. فالصراع هنا يحصل مع الخال وليس مع الأب الذي يعيش بعيداً عن أبنائه. ومن جهة أخرى فإن اهتمام البدائي بالطوطم هو وليد حاجة اقتصادية وليس كما فسَّره فرويد[55].

لكن المدرسة الفرنسية ـ في سبعينات هذا القرن ـ حاولت الرد على التفسيرات الفرويدية. وقد عبرت عن ذلك من خلال دراسة دولوز وكاتاري

في كتابها الموسوم بـ«ضد أوديب». وبالأخص دراسة رينيه جيرار عن «العنف والقداسة» والذي سعى من خلاله إلى تفسير ظاهرة القرابين البشرية بشكل عام من خلال العنف البشري الذي تولده الرغبة.

يعترض جيرار على فرويد الذي يرى في العنف رغبة غريزية. إذ يؤكد جيرار على أن العنف هو رغبة محاكاتية. في الرغبة طرفان: الذات وموضوع الرغبة. لكن، هناك طرف ثالث مهم جداً، هو المنافس الذي يرغب فيما ترغب فيه الذات، ويحاول المنافس أن يحاكي رغبة الذات النموذج. لكن التقاء رغبتين معناه صراع وعنف. بهذا يجعل جيرار من العنف والرغبة موضوعين متلازمين. إذ إن العنف هو دال الرغبة المطلقة[56].

إنطلاقاً من ذلك، يسعى جيرار لتفسير طقس التضحية كطقس تحاول بواسطته المجتمعات أن تتجنب العنف. وبما أن مصدر العنف وموضوعه هو الإنسان، تقف التضحية بين العنف والإنسان، وبهذا يتحول مجرى العنف من الإنسان إلى الأضحية الحيوانية. إذ بواسطة التضحية تخدع المجتمعات العنف، ولا يمكن للعنف أن يخدع إلا إذا قدمت له ضحية للتضحية، وترافق هذه العملية كل مظاهر العنف المطلق من قتل وسيلان دم. ففي قصة إبراهيم وإسحٰق يرى جيرار أن الكبش يحمي إبراهيم من ممارسة العنف ضد ولده إسحٰق، إذ إن الكبش يحوّل العنف إلى مجرى آخر[57].

هذا عن الأضحية الحيوانية، أما الأضحية الإنسانية فهي في نظر جيرار، عنف خالص، انتقام وردّ فعل على تماثل ومحاكاة الرغائب.

وتشير دراسات سلالية حديثة قام بها كل من غودفري لينهاردت وفكتور تيرنر في دراسة تحليلية حول معنى الأضحية عند قبائل الدنكا Dinka والندمبو Ndembu إلى أن الأضحية هي عنف بديل لاحق يحمي الجماعة من العنف المدمر، فالأضحية تؤدي وظيفة نقل جماعي يحصل على حساب الضحية ويتعلق بالتواترات الداخلية والأحقاد والخصومات وجميع غرائز العدوان المتبادلة داخل الجماعة[58].

وجه الخلاف بين فرويد وجيرار ينحصر في كون ما يسميه جيرار

بالتضحية يسميه فرويد بالطوطمية كأصل للتضحية، أصل الطوطمية عند فرويد هي تلك الجريمة الأولى، وهذا ما يجعل جيرار يرى أن فرويد أحسن بضرورة وجود جريمة أولى كأصل للقداسة، إلا أن الميكانيزم الأساسي لتفسير هذه الجريمة لم يهتد إليه فرويد ألا وهو العنف المتبادل(59).

إن الرغبة في المحاكاة التي حاول من خلالها جيرار تأسيس نظريته ليهاجم بها فرويد، تقابل عند فرويد مفهوم الرغبة في التطابق. رغبة الإبن في التشبه بأبيه والتطابق معه وبذلك يحاكي رغائبه، ولا يمكن أن يصل إلى ذلك إلّا بعد تحطيم الأب وتملك ما يملكه ألا وهو الأم. وبهذا يمكن الرد على جيرار من خلال فرويد وتفنيد حججه ونظريته(60).

الأسطورة هل تقدم الجواب؟

أشرت في بداية هذا الفصل، إلى أن ظاهرة القرابين البشرية هي ظاهرة عامة ولها طابع الخصوصية بآن واحد. والسؤال، هل نعثر في ثقافة المنطقة العربية على الإجابة؟ وانطلاقاً من أن الأسطورة هي مرآة الثقافة يمكن صياغة سؤالنا من جديد، هل تقدم الأسطورة الجواب، وبالأخص الأُسطورة الرافدية والتي اكتشفت في النصف الثاني من القرن العشرين؟ وهل تفند أم تدعم الحجج الفرويدية التي قدمها في الطوطم والتابو مع أن الفاصل الزمني بين الإثنين يربو على نصف قرن؟

إن الدارس لأساطير الشرق العربي، يجد أن الظلال الطبشورية لعقدة أُوديب، عقدة الذنب بلا ذنب، ترسم ملامحها على النتاج الأسطوري في معظمه. ومن السهل تتبع ذلك في هذا النتاج. فالموت يأتي كعقوبة بالذنب بلا ذنب، مثال آدم وجلجامش، لأنهما عصيا أوامر الإله الأب الأكبر وخرجا عليه، وكذلك الطوفان. وسندرس ذلك في فصول قادمة.

على أني سوف أجد نموذجي في مثالين اثنين. الأول ملحمة الخليقة البابلية، لأسباب منها كونها تحوي جميع عناصر الفعل الأوديبي والتي تشكل القاع التاريخي لفكرة الأضحية، والثاني في «ملحمة أتراحاسيس» وهي ملحمة بابلية تحكي قصة الخليقة والطوفان. وهي شاهد آخر يدعم تصوراتنا حول

فكرة الخطيئة التي تشكل - كما أسلفت - القاع التاريخي لفكرة الأضحية.

أولاً - ملحمة الخليقة البابلية:

وجدت هذه الملحمة في خزانة الملك الآشوري - آشور بانيبال «/668 - 626/ ق.م. في نينوى. وقد دونت على سبعة ألواح من الطين. ومجموع أبياتها يصل إلى ألف سطر تقريباً. ولقد جاءتنا أولى هذه الألواح من تنقيبات أُوستن ليرد وهوفر رسام وجورج سميث في عامي /1848/ و /1876/ م وتم فك رموزها وإعادة اكتمال أقسامها مع ثلاثينات القرن العشرين.

تحكي هذه الملحمة قصة الخلق، وما يهمني فيها هو كيفية خلق الإنسان. ونظراً لطولها كما هو حال أغلب الأساطير، فإني سوف ألّخصها وأكون أميناً لسرد فحواها خاصةً فيما يتعلق بالمقدمة. فالتلخيص وبالرغم من أنه قد يمثل اعتداءً على تعبيرية الأسطورة ويخلق مشكلة كما يرى ريمون بيللور في حواره مع ستروس، إلا أن ستروس يبرر القيام بذلك. فالملّخص يؤدي وظيفة مزدوجة: إنه وسيلة تعليمية لصالح القارىء، وهو، في الوقت نفسه نوع من المقاربة المسبقة لنموذج نحاول إنشاءه[61].

تحدثنا الأُسطورة تحت عنوان «إينوما إيليش» أي «حينما في العلىٰ». فحينما في العلى لم يكن هناك إلا آبسو الأب الكلي وتيامة الأم، جاء إلى الوجود الكثير من الأبناء لخمو ولخامو، ثم انشار وكيشار، ثم آنو الذي أنجب إله الحكمة أيا إلى الوجود. تقول الأُسطورة: إن الأولاد أكثروا من الحركة في البيت المقدس إلى درجة إزعاج أبيهم الآبسو. فقرر هذا الأخير التخلص منهم ونفيهم بالقتل والتدمير، يتشاور مع وزيره ومطيب كبده «ممو» بشأن ذلك، ويذهبان معاً إلى تيامة. وعندها يفتح الآبسو فمه قائلاً:

«إن صنيعهم يحزنني
فلا في النهار أستريح ولا في المساء أهجع
لأبيدنَّهم جميعاً، وأقضينَّ على ما يصنعون
فتعمّ السكينة وننعم بالراحة»[62].

لكن تيامة تعترض على لؤم زوجها الذي أحزن قلبها وتحتج على ذلك بقولها: ما حدا بنا إلى أن نهلك ثمرتنا التي نتجناها»[63]. وما أن يصل خبر استعداداته إلى الأبناء، حتى يدب بهم الذعر، يجتمعون للتشاور فيما بينهم فيما هم فاعلون ويقع اختيارهم على أيا فهو الحكيم والشجاع والذي يقود جيش الأخوة المذعورين ويقتل الآبسو ويُنضي عنه تاجه ويقيم مسكنه فوق مسكن أبيهم ويسميه أبسو، تقول الأُسطورة:

«أيا» المحيط بكل شيء، أنعم النظر في إحباط نيتهما

فحزم أمره ودبره (سحره) واحتاط لكل الطوارىء

وألف أقدس رقية جميلة النظم

وقرأها على الماء (أبسو)

فأحل فيه السبات، وغطَّ في النوم

وبعد أن أرقد أبسو، ونام أبسو

التفت إلى «ممو» المشير. . .

ففك قميصه، وفرق عنه التاج

وسحب أشعته واكتسى بها نفسه

وكبل أبسو وذبحه

وشد وثاق ممو وأوصد عليه الباب

وابتنى في أبسو مسكنه[64].

فيما سبق رمز واضح إلى أن أيا الإبن أصبح هو السيد. وما أن يستقر وزوجه «دمكينا» في مسكنه المقدس الجديد، حتى يأتي مردوخ إلى الوجود، تلده دمكينا في المسكن المقدس. هذا الذي تدور أحداث الملحمة حوله، والذي فاق جميع الآلهة قوة وطولاً، وبزّ كل ما عداه، كما تحدثنا الملحمة.

كان جسمه رائع الجمال،

لا يتصوره البشر، والأبصار ترتد عنه خاشعة

أربعاً كانت عيونه، وأربعاً كانت آذانه

فإذا ما حرك شفتيه، اندلع منهما النار

واستطالت آذانه الأربع

لقد كان المفضل بين الآلهة، وليس لشكله مثيل

لقد كانت جوارحه عظيمة الحجم، ولا يفوقه أحد

فيا له من إبن! فيا له من إبن!

إبن الإله الشمس، إبن شمس الآلهة.

كان متحلياً بأنوار عشرة آلهة، وكان خارق القدرة[65].

في الطرف المقابل تستبدل تيامة زوجها السابق آبسو بالطوطم كينكو Kungo والذي يفيد معناه في الآكادية الإله الذي له صورة وحش، تتزوجه وتجعله قائداً على جيوشها المؤلفة من أفاعٍ وكلاب مسعورة ووحوش هائلة. وما أن تصل أخبار استعداداتها إلى الآلهةً حتى يدب بهم الذعر، ويتهيب الجميع من عراك تيامة. لكن اختيارهم يقع على الإبن الجديد الذي فاق الجميع. يوافق مردوخ على هذا الإختيار بقوله «أتراها تيامة، وهي امرأة، هي القادمة عليك بالسلاح!» لكنه يشترط في المقابل أن تكون له السيادة على الجميع، يوافق الجميع ويتوّجونه ملكاً وقائداً عليهم ويسلمونه مصيرهم، وسرعان ما يبدأ استعداداته. يتسلح بالقوس والسهام والشِباك ويقف وجهاً مع تيامة الأم في معركة ثنائية. يبدأ بتعنيفها لسببين: الأول خروجها على طبيعتها الأنثوية وبذلك يؤكد على دونيتها. والثاني خروجها على النظام الجديد البطركي الذي أرسى قواعده إله الحكمة أيا. وعندما تستشيط غضباً وغيظاً، يلقي بالرياح الأربع في وجهها، ثم يقذفها بسهم من سهامه يشطر منها القلب، فتقع جثة هامدة على الأرض. ثم يدوس بقية الوحوش بقدميه ويلقي بهم في السجن. يعود إلى تيامة الأم، يقف فوق جثتها المسجاة

والمنتهكة حرمتها، يشقها نصفين فتنفتح كما الصَّدَفة. صدفة المحار، من نصفها الأول يخلق السماء ومن نصفها الثاني يخلق الأرض، ثم يعيد تنظيم الكون والسنين والأيام والنجوم والقمر، يقسم الآلهة إلى قسمين: ثلاثمائة في السماء وثلاثمائة في الأرض. وعند ذلك تخطر له فكرة خلق الإنسان. يقول مردوخ في اللوح السادس مخاطباً «أيا» ومفصحاً عن الخطة التي دبرها لبّه:

«دماً أخلق وعظماً أبرى،»

وأصنع لولو، ويدعى بشراً

أجل لأخلق لولو: الإنسان

ولأفرض عليه عبادة الآلهة حتى يستريحوا[66].

يجتمع مردوخ بـ«الأنوناكي» الألهة الكبار، يصارحهم بنيته، ويسألهم عن الذي خلق النزاع وأمر بالشر وحرض تيامة على الثورة. يجيبه الإيكيلي آلهة الأرض، الذين كانوا حاضرين، مع أن السؤال غير موجه لهم، بأنه كينكو الذي خلق النزاع وحرض على الثورة وقاد جيوش الآلهة التي اشتركت بالثورة معه.

فكبلوه، وأودعوه السجن أمام أيا

وعاقبوه، بقطع عروق دمه،

ومن دمه خلقوا البشر

وفرض (أيا) عليهم عبادة الألهة وصفح عن الآلهة الأخرى[67].

المقاطع الشعرية السابقة تشير إلى أن الجمع ساهم في تمزيقه وقطع عروقه. فنحن أمام وليمة طوطمية يشارك فيها الجميع. وهو يذكرنا بالباخوسيات في أُسطورة باخوس، عندما يُمزق الضحية بنيوس «فلقد انتزعن منه الضلوع أثناء تمزيقهن للجثة. كانت كل منهن تقطر دماً»[68].

الملحمة، وكما أسلفت، تحوي جميع عناصر الفعل الأوديبي. فالخطيئة الأولى هي قتل الأب الآبسو والخروج على أوامره. وأودُّ القول هنا إن لفظ

أب لا يعني فقط السلف المباشر للإنسان، أي الوالد. بل قد يعني الجد أو الأسلاف بشكل عام، آباءنا الأولين، أو الأب الروحي، إبراهيم أبي المؤمنين، إبليس أبي الأشرار... إلخ.

أما الخطيئة الثانية فهي انتهاك حرمة الأم تيامة بالقتل أو التدمير أو العدوان الجنسي. الخطيئتان الأولى والثانية تصبحان فاتحة لنظام جديد يرسي قواعده مردوخ، وينهض به الإنسان على قاعدة الذنب بلا ذنب، هذا يجوز وهذا لا يجوز. وبذلك تصبح فكرة الخطيئة القاع الذي تنبثق منه حضارة الإنسان.

لكن ماذا يعني خلق الإنسان من دم كينكو Kungo. هذا ما سوف أعود إليه بعد عرضي لمثالي الثاني. في الملحمة البابلية التي تتناول الطوفان والخليقة، والمعروفة بملحمة أتراحاسيس أي الكثير الحكمة، والتي تنفرد عن ملحمة جلجامش بأنها تتناول فكرة خلق الإنسان، تعثر على رفد آخر يدعم حجتنا. تتألف الملحمة من أبيات /1245/ بيتاً. ويرجع تاريخها إلى عهد الملك «أمي صدوقا» من السلالة البابلية الأولى. وتتناول الملحمة ثلاث أحداث:

أ ـ خلق الإنسان.

ب ـ تكاثر الناس وضجيجهم وقرار الإله إنليل Enlil بإنزال الوباء والقحط لتقليص عددهم.

ج ـ إحداث الطوفان وإبادة الناس وظهور أتراحاسيس كمنقذ.

تقول الملحمة في النص رقم (2) الرقيم الأول والأسطر من 1 - 10 إنه بعدما تم خلق السماء والأرض، وقعت مهمة إعمار الأرض وفلاحتها على فئة من الآلهة تدعى الإيكيكي Egigi، وأنها كانت مثقلة دون غيرها بالعناء والتعب. وذلك عندما كانت الآلهة مثل البشر تنوء بالمشقة والتعب. تحتج الآلهة على وضعها السيء وتعلن العصيان، يقود التمرد واحد من الآلهة يدعى «دي ـ إيلا» يتصف بشخصية قوية، يتجه الجميع باتجاه مسكن إنليل Enlil يحيطون به، كما تصف ذلك لنا الأسطورة:

وعندما حان منتصف الليل

أحاطوا بالمعبد ولم يكن إنليل يعرف ذلك.

أجل لقد أحاطوا بـ اي كورEKur

ولكن عندما رآهم كلكل KalKal «الإله الخفير حارس المعبد»

أصابه الذعر، فرَّ، لجَّ الباب وأخذ يراقب

ثم أيقظ نسكو سيده

يا سيدي: إن معبدك محاصر

إن الحرب قد وصلت إلى بوابتك

يصيب الذعر إنليل فيطلب اجتماع الآلهة الكبار الأنوناكي Anunnaki الآلهة السبعة. ثم يرسل وزيره نسكو ليستفسر عمَّن حرضهم، عندها تدرك الآلهة ما يبغي، إنه يبحث عن كبش فداء فتجيبه:

إن كل واحد منا نحن الآلهة مصمم على أن يخوض المعركة

لقد قتلنا العمل الشاق

أجل إن عملنا صعب وعناءنا كبير.

يرق قلب إنليل وتسيل دموعه، يتشاور مع الآلهة، عندها يطلب إله الحكمة «أيا» أن يحضروا آلهة النسل ننتو Nintu لتخلق الإنسان، تقول الأُسطورة:

وعندما حضرت الإلهة ننتو خاطبها الآلهة العظام قائلين:

أنت يا إلهة النسل، القادرة على خلق البشر

إخلقي لولو Lullo من أجل أن يحمل النير

ليحمل النير الذي فرضه إنليل

ليحمل الإنسان عناء الآلهة.

عندها تطلب الآلهة ننتو من الإله أيا، أن يعطيها الطين الطاهر. تقول الأُسطورة:

وذبحوا في مجلسهم دي ـ إيلا الذي كانت له شخصية

ومع لحمه ودمه

مزجت ننتو الطين

ثم استمعوا إلى الطبل لما تبقى من الوقت

فكانت روح من لحم الإله، ونودي بالإنسان الحي رمزاً لها[69].

وأعود إلى سؤالنا السالف الذكر، ماذا يعني خلق الإنسان من دم كينكو البديل الطوطمي للأب والمنصب خلفاً عنه. أو هو في صورة حيوان كما لاحظنا ذلك في ملحمة الخليقة البابلية، أو من دم دي ـ إيلا.؟

من وجهة نظري، إن ذلك يقود إلى نتيجتين: الأولى، إن الأب العلي والأبناء والطوطم والإنسان هم جميعاً من مادة واحدة. وهذا ما يؤكده العهد القديم بأن الرب قد خلق الإنسان على شبهه أو هو صورته على الأرض. لا بل إن المسيحية ذهبت إلى أكثر من ذلك، فالماشيح هو الرب والرب هو الماشيح.

والثانية: إن خلق الإنسان من دم كينكو، أو من دم «دي ـ إيلا» في ملحمة أتراحاسيس، يتضمن معنيين. الأول أن الإنسان هو الشاهد العياني والأزلي على جريمة قتل الأب الأول قائد الثلة الأولى، والثاني: تحميل وزر الخطيئة له وفرض الكدح والشقاء والعذاب عليه ليخدم الآلهة تكفيراً عن الجريمة، عن الخطيئة الأصلية والأزلية، الذي يؤكد خلقه على أنه قد حملها. ففي كلا الأُسطورتين، يتحمل كل من كينكو ودي ـ إيلا، الإثم، ثم الخروج والعصيان على القواعد والنظم التي أرساها إله الحكمة. وبما أن الإنسان قد خُلق من دم هذين الإلهين الآثمين، فهو آثم بالضرورة وعليه أن يبحث عن كفارة تطهره.

ولعل الصياغات المتأخرة التي جاءت في العهد القديم ـ سفر

التكوين ـ عن خلق الإنسان، تؤكد ما نذهب إليه. فالترجمة العربية تشير إلى أن آدم قد خلق من طين «وجبل الرب الإله آدم تراباً من الأرض». لكن ما هي نوعية هذا التراب. في العبرية يأتي اللفظ «بدمو طينو» عوضاً عن تراب، أي من طين مدمى. وفي الآرامية «دمثو. أي تراب أحمر. بالأصح تراب معجون بالدم. ولعل لفظ آدم يشير أيضاً إلى ما ذهبنا إليه. آدام تعني أحمر بالعبرية وكل اشتقاقاتها اللغوية. أدميم إسم عبري معناه الأشياء الحمراء وأدمه يعني حمراء[70].

وبذلك نصل إلى ما قاله فرويد في خاتمة الطوطم والتابو، على أنه في البداية كان الفعل. وانطلاقاً من القاعدة التي تقول إنه بالدم وبالدم وحده تكمن المغفرة كما جاء على لسان بولس الرسول. وباعتبار أن الدم هو البديل الشاسع المدى للأب كما يقول بارت، كان على الإبن ـ الذي هو الإنسان ـ أن يضحي بنفسه، وأن يسير في درب الآلام، ذروة الدراما الإنسانية ـ كما يفعل أوديب والمسيح ـ ليكفر عن نفسه، وليمسح الخطيئة، خطيئة تجاه أبيه الذي في السموات.

الهوامش والمراجع:

(1) شيري أوتنر، هل الأنثى بالنسبة للذكر كالطبيعة بالنسبة للثقافة، ص 109 - 139. ضمن كتاب «المرأة والثقافة والمجتمع» إعداد وتحرير زمبلست روزالدو ولويز لامفير (دمشق، وزارة الثقافة، 1976) ترجمة هيفاء هاشم.
(2) باتريشيا إنوالت، حول فهم القرابين البشرية لدى الأزتك، ص 20 - 32، ترجمة كامل مصطفى اللحام، مجلة الثقافة العالمية العدد /11/ ـ السنة الثانية ـ تموز 1983 م ـ الكويت.
(3) أنطوان مورتكارت، تاريخ الشرق الأدنى القديم، ترجمة سليمان وأبو عساف وطوير (دمشق، مطبعة الإنشاء، 1967) ص 76.
(4) باتريشيا إنوالت، المصدر السابق، ص 21.
(5) محمد زكي راغب، من مصادر التاريخ المصري، مجلة تاريخ العرب والعالم، ص 82 - 94، السنة (7) العددان 77 - 78 ـ آذار ـ نيسان 1985.
(6) إنوالت، المصدر السابق، ص 21.
(7) المصدر السابق، ص 26.
(8) آرثر كوستلر، أمبراطورية الخزر وميراثها، ترجمة أ. متولي (لجنة الدراسات الفلسطينية، 1976) ص 50. وانظر أحمد بن فضلان بن العباس بن راشد بن حماد، رسال بن فضلان، تحقيق سامي الدهان (دمشق، مجمع اللغة العربية، 1988).
(9) كوستلر، المصدر السابق، ص 51.
(10) جيمس فريزر، أدونيس أو تموز، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات ـ والنشر، 1982) ص 32.
(11) المصدر السابق، ص 117.
(12) ول ديورانت ـ قصة الحضارة ـ الجزء الأول، ترجمة محمد بدران (القاهرة، جامعة الدول العربية، 1955) ص 345.
(13) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ـ الجزء السادس ـ (بيروت، دار العلم للملايين: بغداد مكتبة النهضة، 1980) ص 184 - 212.
(14) محمود سليم الحوت، الميثولوجيا عند العرب (بيروت، دار النهار، 1969) ص 153. وانظر جواد علي المصدر السابق، ص 191.
(15) جواد علي، المصدر السابق، ص 198.
(16) جواد علي، المصدر نفسه، ص 193.
(17) المصدر السابق، ص 199.
(18) علي زيعور، العقلية الصوفية ونفسانية التصوف (بيروت، دار الطليعة، 1979) ص 19.
(19) تكوين 9:22.
(20) قضاة 30:11.
(21) سفر صموئيل الأول 23:15.

(22) فريزر ـ المصدر السابق، ص 29 - 30.
(23) أحمد ديب شعبو، العنف والأضحية في الأسطورة والمأساة، مجلة الفكر العربي المعاصر، ص 146 - 154، العدد 27 - 28، خريف 1983. كذلك يمكن العودة إلى دراسة أحمد عثمان عن مسرح يوربيدس في المقدمة التي كتبها لمسرحية يوربيدس «إفيجينيا في أوليس» سلسلة المسرح العالمي ـ العدد 166، وزارة الإعلام ـ الكويت. وأنظر أيضاً دراسة أحمد عثمان في مجلة عالم الفكر. عدد خاص عن العصور الكلاسيكية، المجلد الثاني عشر العدد الثالث، أكتوبر، نوفمبر، ديسمبر 1981.
(24) أحمد عثمان، مسرح يوربيدس، المصدر السابق، ص 8.
(25) سينيكا ـ هرقل فوق جبل أويتا، ترجمة وتقديم أحمد عثمان (الكويت، وزارة الإعلام، 1981) ص 202.
(26) يوربيدس، إفيجينيا في أوليس، ترجمة إسماعيل البنهاوي (الكويت، وزارة الإعلام، 1981) ص 40.
(27) إنوالت، مصدر سبق ذكره، ص 20.
(28) المصدر السابق، ص 31.
(29) إنوالت، ص 28.
(30) يوربيدس ـ إفيجينيا في أوليس، ص 96.
(31) قرآن كريم الصافات: 101 - 107.
(32) سينيكا، هرقل فوق جبل أويتا، ص 190.
(33) يوربيدس، المصدر السابق، ص 64.
(34) سفر القضاة: 30:11.
(35) تكوين 10:22.
(36) ديورانت، المصدر السابق، ص 222.
(37) يوربيدس، المصدر السابق، ص 101.
(38) طه باقر وبشير فرنسيس، الخليقة وأصل الوجود «قصص متنوعة»، مجلة سومر، ص 175 - 214، الجزء الأول والثاني، 1950، مديرية الآثار العامة، بغداد.
(39) سيجموند فرويد، الطوطم والتابو، ترجمة بو علي ياسين (اللاذقية، دار الحوار، 1983) ص 161.
(40) طه باقر، ملحمة جلجامش، ص 96 - 97.
(41) سينيكا ـ هرقل فوق جبل أويتا، ص 65.
(42) تكوين 9:17.
(43) إنوالت، ص 27 - 28. وكذلك ديورانت ص 346.
(44) إيريش هورباخ، ندبة أوديسيوس، ص 105 - 130، ترجمة توفيق الأسدي، مجلة المعرفة السورية، العددان 205 - 206، آذار 1979.
(45) إيريش هورباخ، المصدر السابق، ص 112.
(46) فرويد، الطوطم والتابو، ص 168.

(47) فرويد، الطوطم والتابو، ص 188.
(48) المصدر نفسه، ص 164.
(49) فرويد، الطوطم والتابو، ص 175.
(50) فرويد، الطوطم والتابو، ص 167.
(51) فرويد، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت، دار الطليعة، 1974) صفحة 77.
(52) فرويد، الطوطم والتابو، ص 180 وما بعد.
(53) فرويد، موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت، دار الطليعة، 1977) ص 83.
(54) رولان بارت، مسرح راسين، ترجمة أدونيس، مقدمة مسرحية مأساة طيبة أو الشقيقان، ص 5 - 18، سلسلة المسرح العالمي، العدد /118/ تموز 1979.
(55) أحمد ديب شعبو، العنف والأضحية. ص 151. أنظر أيضاً كلود ليڤي ستروس، الفكر البري، ترجمة نظير جاهل (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1984).
(56) رحمة بورقية، دفاع عهد القداسة ضد العنف، دراسة في كتاب القداسة والعنف لجيرار، ص 182 - 186، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان 27 - 28، خريف 1983 م.
(57) أحمد ديب شعبو، العنف والأضحية، ص 146.
(58) شعبو، المصدر السابق، ص 147.
(59) رحمة بورقية، مصدر سبق ذكره، ص 184.
(60) رحمة بورقية، المصدر نفسه، ص 184.
(61) ستروس، حوار أجراه معه ريمون بيللور، ص 11 - 12. مجلة بيت الحكمة «ملف كلود ليڤي ستروس» ص 5 - 47. العدد الرابع السنة الأولى، يناير 1987.
(62) طه باقر وبشير فرنسيس، الخليقة وأصل الوجود، قصة الخليقة البابلية، مجلة سومر، الجزء الأول والثاني، 1949، ص 1 - 37 ـ مديرية الآثار العامة ـ بغداد.
(63) المصدر السابق، ص 12.
(64) المصدر السابق، ص 13.
(65) المصدر السابق ص 14.
(66) المصدر السابق، ص 28.
(67) المصدر نفسه، ص 28.
(68) يوربيدس، عابدات باخوس، ص 64، ترجمة عبد المعطي شعراوي وتقديم أحمد عثمان، سلسلة المسرح العالمي، العدد 180، (الكويت، وزارة الإعلام، 1984).
(69) حول ملحمة أتراحاسيس راجع المصادر التالية:
أ ـ فاضل عبد الواحد علي، ثم جاء الطوفان، سومر، المجلد الحادي والثلاثون. الجزء الأول والثاني. ص 3 - 37 - 1975 م.
ب ـ طه باقر وبشير فرنسيس، ملحمة جلجامش والطوفان، سومر الجزء الثاني،

المجلد السادس. ص 154 - 179 - 1950.
جـ - فؤاد جميل، الطوفان في المصادر السومرية، البابلية الآشورية والعبرانية، دراسة نقـديـة. سـومـر، المـجـلد الـثـامـن والـعشرون. الجـزء الأول والـثـاني، ص 87 - 112 - 1972 م، مديرية الآثار العامة - بغداد.
(70) قاموس الكتاب المقدس.

الموت في الفكر الميثي

ودنياك دار القرى للنزل وللدار بابان نور وظل
فكم طاوق إثر آخر حل ليرتاح يومين ثم ارتحل
عمر الخيام: الرباعيات

يمكن القول إن الثقافة العربية برمتها ـ والإنسانية بعامة ـ ومنذ ما يزيد عن أربعة آلاف عام قبل الميلاد، وإلى الآن، هي ثقافة موت، أي ثقافة تقوم دعائمها وأسسها على مواجهة الموت في أبعاده التدميرية التي تطال الإنسان والحضارة.

في بعده الأول كحد للوجود، وجود الفرد والجماعة، وفي بعده الثاني حيث يبقى الطَلَلُ شاهداً على حضارة بادت، ثم تحولت إلى عبرة لمن يعتبر.

هذه الدراسة بحث في خصوصية المواجهة، من خلال النسق الفكري الميثي الذي انفردت به الثقافة العربية على مسارها الفكري وامتدادها التاريخي والحضاري. فثمة خصوصية واضحة ترسم ظلالها على مجمل الأنساق الحضارية التي أبدعتها هذه الثقافة، بقيت مغايرة في مواجهتها لظاهرة الموت بالمقارنة مع أنساق ثقافية مجاورة. وبالأخص مع النسق الثقافي الممتد على طول الحزام الثقافي التاريخي الذي يحيط بالمنطقة العربية، والممتد من الهند إلى أواسط أوروبا والذي تسكنه شعوب هندو ـ أوربية، كانت تقدم موتاها قرباناً لإلّه النار، إلى أن تم تعميدها غرباً بالمسيحية وشرقاً بالدين الإسلامي الحنيف.

إن الوثائق التاريخية والنصوص الميثية المقدسة، تؤيد ما نذهب إليه، فالموت كظاهرة طبيعية ملازمة لوجودنا ونتيجة له، أصبح معرفاً من خلال الثقافة التي أنتجتها البشرية. إن الأبحاث الأركيولوجية والإناسية تسعفنا في هذا المجال.

فالأبحاث الحديثة تؤكد على أن إنسان نياندرتال والذي عاش قبل مائة ألف عام من الآن، كان يدفن موتاه. وأن البابلي كان يعتبر ويرى أن أقسى عقوبة توجه إليه هي عدم دفنه، إذ تبقى روحه غير مستقرة. وتشير الأبحاث الأركيولوجية في جنوب العراق ووادي الرافدين إلى ظاهرة دفن الموتى، وهي ظاهرة لها مغزاها العميق والذي سنأتي عليه. فالدفن بحد ذاته سلوك ثقافي وشاهد على تطور فكرة الموت في أذهان الناس. إذ إن «النظر إلى الموت على أنه فناء شامل، يشكل مرحلة متأخرة في مواجهة الإنسان للموت[1]».

إن آراء الفلاسفة المعروضة في كتاب جاك شورون الموسوم بـ «الموت في الفكر العربي» لم تستطع أن ترقى لأن تكون تعبيراً حياً عن فكر مؤسسة رسمية شاملة كالمعبد في تاريخ الشرق مثلاً وذلك باستثناء حالات نادرة وتكاد لا تذكر وتصبّ في إطارالمسيحية. ولذلك فإن الميزة الأساسية في مواجهة ظاهرة الموت في تاريخ الشرق العربي، انفرادها في أن المواجهة تمّت من خلال مؤسسات دينية كبيرة، وقف على رأسها وقادها أنبياء عظام.

إن عظمة بابل تستمد وجودها من معبد مردوخ، وهذه ظاهرة تطال مدن الشرق عموماً، فالمدينة هي نتيجة من نتائج المعبد، وهي التعبير الحضاري عن روح الإله الذي يحييها ويحيي أمواتها. ويذهب أحد خبراء الإناسة إلى القول: إن مدن الأموات قد سبقت مدن الأحياء[2]. إذ إن بوادر الاستقرار بدأت مع مجموعة الصيادين وجامعي الثمار الذين بدأوا يدفنون موتاهم في أماكن محددة وعبر طقوس معينة. وفي الحضارات القديمة أقيمت مراكز احتفالية حول المقابر وصارت جموع الناس تتدفق عليها للعبادة وتقديم القرابين. وعبر هذا فإن الاستقرار قد ولد علاقة خاصة مع الموت كما يقول برونوفسكي[3].

ولذلك يمكن القول إن كافة أشكال الإبداع والتنظيم في تاريخ هذه المؤسسات، كانت رد فعل جماعي على ظاهرة الموت لتجاوزها وذلك من خلال البحث عن الخلود.

صحيح أن الموت يتراوح بين الكلية المطلقة والجزئية المطلقة، فهو بمقدار ما هو عام يصيب الجميع، إلا أنه خاص جداً. وهذا ما تؤكده ملحمة جلجامش التي سنأتي عليها، وهذه الخصوصية تجد نفسها معبراً عنها في صورة فنية تمثل ذروة التراجيديا.

إن الخصوصية تمثل هنا، تحولاً نوعياً في مواجهة الموت. وعبر هذا فإن النصوص المثيولوجية المكتشفة، تبقى شاهداً مادياً وأدبياً على هذا القول الثقافي.

* * *

وبما أن جهد الثقافة ينصب باستمرار على تحويل ما هو طبيعي إلى ثقافي حضاري، فإن جهد الثقافة العربية (كمصطلح بديل عن مصطلح الثقافة السامية) وأستطيع القول من أواسط الألف الثالثة قبل الميلاد وإلى اللحظة الراهنة، يسجل انتصاراً ثقافياً وحضارياً على هذه الظاهرة، ظاهرة الموت.

صحيح أن الإنسان مخلوق متناه وعابر، وهو يدرك، وإن كان متأخراً «أن الآلهة عندما خلقت البشر جعلت الموت لهم نصيباً وحبست في أيديها الحياة» كما تقول سيدوري فتاة الحانة في مخاطبتها لجلجامش[4]. إذ لا مفر، وأين المفر من قضاء لا بد منه، ومن شبح يقضّ مضجع الإنسان في كل لحظة. يقول جلجامش:

وها أن المفرق ـ هادم اللذات ومفرق الجماعات ـ قد تمكن من جوارحي

أجل في مضجعي يقيم الموت

وحيثما وضعت قدمي يربض الموت[5]

لكن عظمة الإنسان تتمثل في تقبله لوضعه الإنساني بحس المسؤولية

وبقوة عارمة للشخصية في مواجهة الموت. ويكمن وجه العظمة أيضاً في فرز أنساق حضارية تتجاوز الموت. الأبناء، العشيرة، القبيلة، الأمة، المعبد، الضريح، نظام التبنّي. إذ يؤكد مورتكات في تاريخ الشرق القديم أن عدم إنجاب الأولاد بالنسبة للبابلي لا يعني فقط خسارة مادية حيث ليس لديه من يعمل بأجر زهيد وإنما ينفعه بذلك بعد وفاته ساقياً لروحه في العام الآخر[6].

ولهذا نرى أن الوثائق التاريخية التي تتحدث عن تبني طفل بدلاً من شرائه قد احتلت مكاناً بارزاً في وثائق الدولة البابلية في بداية الألف الثاني قبل الميلاد. ولنا في المسيحية خير مثال. فالمسيحية تقوم على أركان ثلاثة أهمها المعمودية، والمعمودية بالأساس نظام اجتماعي يقوم على التبنّي أي على الأبوة الاجتماعية، ولعليّ لا أغالي إذا قلت إن أنبياء العهد القديم والجديد هم أولاد بالتبنّي لآباءٍ اجتماعيين، تشهد على ذلك ولادتهم المتأخرة بالنسبة لأعمار آبائهم مثل إسحق الذي يلد من سارة بعد سن اليأس، وكذلك يوحنا المعمدان في العهد الجديد، وأغلب الولادات في الكتاب المقدس.

* * *

إن النصوص الميثية (الأُسطورية) تبين أن مواجهة الظواهر الطبيعية، كانت ديدن الإنسان في صراعه المستمر لبناء صرحه الحضاري. وإن مجمل هذه النصوص تتناول الموت على أنه عقوبة، لعنة بالذنب بلا ذنب. فالموت يقع على إنكيدو وجلجامش لأنهما خرجا على أوامر الإلهة عشتار وقتلا ثور السماء، وهو يطال آدم وحواء لأنهما خرجا على أوامر الرب وأكلا من ثمر الشجرة المحرّمة، ويأتي حكم الآلهة بالموت على أدابا وذريته من بعده، لإنه وفي لحظة غضب لعن الريح الجنوبية وكسر جناحها. وذلك في إطار محكمة صورية، تلجأ فيها الآلهة للاحتيال لتنفذ مشيئتها التي لا رادّ لها في أدابا وذريته[7]. وهنا نستطيع أن نتلمس الجذور التاريخية للارتباط بين الحرية والموت. وإن الإنسان قد اختار الشهادة في سبيل حريته وقيمه. وبذلك يضرب مثلاً أعلى في خروجه على كل أشكال الضعف والاستكانة.

* * *

في دراستنا للموت في النصوص الأُسطورية للشرق العربي، نميز بين مرحلتين.

الأولى:

مرحلة الملك الإله الذي يبدي قلقاً عميقاً إزاء الموت، والذي تفتديه الإلهة الأم باعثة الحياة، وبذلك تضرب الإلهة الأم مثلاً على إمكانية الإنبعاث من جديد والعودة إلى الحياة الدنيا. وما يميز هذه المرحلة هو انعدام تام لأي تصور عن حياة ما بعد الموت. إذ لا حاجة إلى ذلك طالما أن الإنسان سوف يعود ليمارس حياته من جديد. تشهد على ذلك الحفريات الآثارية في مدينة كيش في جنوب العراق والتي تظهر لنا عادة الدفن الجماعي حيث يحتمي أتباع الملك الإله به خوفاً من الموت، والتي يتبين منها أن مدافن الملوك قد فتحت عمداً وتم إخراج الملك منها لتعود إلى الحياة من جديد[8].

الثانية:

مرحلة التعرف على الموت ثم تجاوزه من خلال نسق حضاري شامل. وبذلك تؤكد الحضارة تفوقها على الطبيعة. كذلك تمثل المرحلة الثانية رفضاً كاملاً لعقيدة الميت الذي يبعث إلى الحياة الدنيا من جديد، وعبر هذا يبدأ التأكيد على حياة ما بعد الموت. فالموت يشكل رحلة طويلة الأمد، قد تكون شاقة، وقد تكون ميسرة «فقد أفلح من زكاها، وقد خاب من دساها»، فالموت يعرف ويعرَّف من خلال السلوك الحضاري الثقافي الدنيوي. فالقبر إما حفرة من حفر جهنم، وإما روضة من رياض الجنة. وفي المثيولوجيا الإسلامية وكما يحدثنا ابن عباس في معراج النبي ﷺ ، أنْ جبريل عاد ليشرح للنبي، بعد أن فرغ عزرائيل من شرحه، وذلك في السماء الرابعة، عن سؤاله: ما أنكر ونكير؟ «فقال: يا محمد إذا كان العبد من أمتك وحُثي عليه التراب وكثر عليه الكفوف وحصل هو وعمله من خير وشر وانصرف عنه المشيعون وبقي وحيداً فريداً فهنالك يهبط عليه من السماء ملكان أغلظان أسودان أصواتهما كالرعد القاصف وأعينهما كالبرق الخاطف يخرج من منخاريهما شيء من الدخان لو أطلق من ذلك الدخان على الدنيا مثل ما يخرج من خرم الإبرة

لأظلمت الدنيا ومن عليها، ثم يقعدان ويقولان له. . . »[9].

من آدابا إلى جلجامش إلى محمد ﷺ ، هناك ثورة على الموت، وصعود إلى السماوات. قد تكون الرحلة شاقة، كما هي حال جلجامش عندما يبحر بزورقه عباب الموت وبحوره، وقد تكون سهلة عندما يمتطي الرسول ﷺ ظهر البراق في عروجه إلى السموات. لكن وفي كل الأحوال فالعروج ضروري. إن جلجامش يسأل ما لا يسأل، ولا يحظى بجواب شاق ولا على إكسير الحياة الذي تسرقه منه أفعى خبيثة في طريق عودته. لكنه يعود بأفكار عن حياة ما بعد الموت. وهذا ما يفعله الرسول ﷺ في معراج ابن عباس. حيث تتمحور أسئلته لـ «عزرائيل» في السماء الرابعة حول «كيف تقبض الأرواح وأنت في مكانك هذا، ويا حبيبي عزرائيل: اكشف لي عن الصورة التي تقبض بها الأرواح. وما الذي بعد الموت[10]» فالموت قضاء ولغة ولا بد منه، وهكذا هي مشيئة الآلهة التي جعلت الموت نصيباً للبشر وحبست في أيديها الحياة.

إن النصوص الميثية التي تتناول موضوع الإلهة الأم الباعثة للحياة نموذجها الأول والتي تفتدي تموز عشيقها وزوجها وحبيب صباها والتي تشكل نموذجاً لدراستنا عن الفترة الأولى هما نصان: سومري وبابلي.

النص السومري: تمت ترجمته منذ سنوات قليلة إلى العربية نقلاً عن كتاب السيد صموئيل كريمر الموسوم بـ «الميثولوجيا السومرية[11]» وكان السيد كريمر قد استكمله بعد أن كان ناقصاً حيث عثر في متحف استانبول على تتمته. وهذه القصيدة النص تثير من الإشكال أكثر مما نفصح. فالعقيدة تبين أن الموت جاء عقوبة للإنسان. فالمفروض وكما يذهب إلى ذلك أغلب دارسي هذه الأُسطورة، أن تقوم الإلهة /أنانا/ بافتداء دموزي. لكن الأُسطورة تأخذ منحى آخر يفصح بوضوح عن الفكرة الرئيسية التي يدور حولها. وهذه الفكرة تقوم على أن الإنسان الذي فرضت عليه الآلهة أن يحمل النير ويريح الآلهة من التعب، أن يفتدي الآلهة ويقدم نفسه قرباناً لها، وذلك تكفيراً عن الخطيئة الأصلية التي ارتكبها عندما خرج على أوامرها.

أما النص البابلي فهو يظهر إصرار عشتار، الإلهة الأم على افتداء تموز الراعي الملك. وبذلك يكون النص البابلي الذي يحكي نزول عشتار إلى العالم السفلي لافتداء تموز، يعاكس النص السومري، ليبقى شاهداً على تحول حضاري عميق في مواجهة مشكلة الموت. ومن وجهة نظري إن الدراسات التي قامت بتفصيل النص السومري قياساً على لاحقه البابلي أو العكس، تبقى أسيرة توجه محدود محكوم بها حبس البحث عن الأسطورة المرجعية أو الأسطورة المطلقة على حد تعبير ستروس. وهذه الدراسات تتجاهل أو هي لا تعرف خاصية الفكر الميثي التي تقوم على الحرتقة. فالأكوان الميثولوجية ما إن تتكون، حتى تتطاير شظاياها ومن جديد لتساهم في بناء عوالم ميثولوجية جديدة وسنشرح ذلك لاحقاً وفي فصل قادم.

إن النص السومري يمكن فهمه تماماً بالمقارنة مع النص البابلي، ليس في سبيل إظهاره على أنه الأصل، فالركض وراء الأصل لا يزيد عن كونه سراباً صحراوياً يغري باللهاث ورائه. فالمقارنة تجعلنا أمام تاريخ يعيد نفسه بالمعنى الشائع. إننا أمام عهد قديم وعهد جديد على طريقة الكتاب المقدس. ففي العهد القديم التوراتي يقع الموت على آدم كعقوبة له لأنه انتهك المحرم وأكل من الشجرة التي حرمها الله، وآدم في سفر التكوين التوراتي يقابل دموزي في النص السومري. فكلاهما يطاله الموت كعقوبة ـ لعنة بالذنب بلا ذنب ـ وكلاهما بانتظار الحدث التاريخي الذي يقوم به المخلص. إنه الماشيح في العهد الجديد الذي يمسح الخطيئة عند الإنسان، عن نسل آدم، يمكنهم من القيام بأجسادهم يوم القيامة، وإنها عشتار في النص البابلي التي تفتدي الإنسان وتزيل عنه الخطيئة وتنهض به من العالم السفلي. وبذلك تؤكد على إمكانية الانبعاث من جديد.

إن النص البابلي يطرح نفسه موحياً بالتساؤل التالي: إذا كانت الآلهة تملك إمكانية الإنبعاث من تجربة الموت والعودة إلى الحياة، كما تفعل عشتار عندما تنهض من العالم السفلي، وكما يفعل الماشيح بعد قيامه من القبر بعد ثلاثة أيام كما يخبر بذلك ملاك الرب الذي «منظره كالبرق ولباسه أبيض كالثلج» عندما يخاطب مريم المجدلية ومريم الأخرى ويؤكد لهما قيام الرب من

الموت، وذهابه إلى الجليل «وفيما هما منطلقتان لتخبرا تلاميذه إذا يسوع لاقاهما وقال سلام لكما» متى 9:28 فلماذا لا ينهض الإنسان حليف الآلهة وربيبها وخليفتها على الأرض. ولذلك نجد أن برهان الألوهية الوحيد والعظيم في تاريخ الشرق هو إحياء الموتىٰ. هذا ما تفعله عشتار وهذا ما يفعله الماشيح في العهد الجديد.

ثمة قضية يطرحها النصان على السواء، ففي كليهما نجد عزل الثقافي والحضاري عن الطبيعي. إن الموت يتجلى للآلهة والإنسان كقوة طبيعية مستقلة عن حضارة الإنسان. إن أنانا الذاهبة إلى العالم السفلي لتعزي أختها إريشكيجال ملكة العالم السفلي في زوجها، تعزل عنها كل نماذجها الثقافية والحضارية، الأساور والحلي وتعويذة الولادة والصولجان والتاج والخاتم الذهبي وصولجانها اللاّزوردي والتي هي من إبداع الحضارة، ولتعلق كجثة هامدة في وتد مغروس. تقول الأسطورة:

تعالي فادخلي يا أنانا

ولدى دخولها من البوابة الأولى

خلع عن رأسها الشوجارا تاج السهول

- ما هذا الذي تفعلون؟

- إي أنانا لقد صيغت قوانين العالم السفلي بعناية واكتمال

فلا تناقشي يا أنانا شعائر العالم السفلي.

ولدى دخولها من البوابة الثانية

اقتلع من يدها الصولجان اللاّزوردي

- ما هذا الذي تفعلون؟

- إي أنانا لقد صِيغت قوانين العالم السفلي بعناية واكتمال

فلا تناقشي يا أنانا شعائر العالم السفلي.

ولدى دخولها من البوابة الثالثة

انتزعت عن جيدها الأحجار الكريمة

ـ ما هذا الذي تفعلون؟

ـ إي أنانا لقد صِيغت قوانين العالم السفلي بعناية واكتمال

فلا تناقشي يا أنانا شعائر العالم السفلي[12].

في البوابة الرابعة تنزع عنها الجواهر المتلألئة وفي الخامسة يستل من يدها خاتمها الذهبي، وفي البوابة السادسة ينزع عن صدرها درعها وفي البوابة السابعة تنزع عنها جميع أبواب السيادة والسلطان، وعند كل بوابة تعترض فيجيبها «نيتي» كبير حجّاب العالم السفلي باللازمة نفسها «إن قوانين العالم السفلي قد صيغت بعناية واكتمال». وما أن تجتاز أنانا البوابة السابعة حتى تواجه أختها أريشكيجال وهي مستوية على عرشها:

أريشكيجال المقدسة كانت مستوية على عرشها

يحيط بها الأنوناكي، القضاة السبعة الذين يصدرون الأحكام

ركزوا أنظارهم عليها. أنظار الموت

وبكلمة منهم، الكلمة التي تعذب الروح

تحولت المرأة المتعبة إلى جثة

ثم شدت هذه الجثة إلى وتد مغروس[13].

لكن أنانا لا تقع ضحية الموت الأبدي، فبعد ثلاثة أيام تنهض بمعونة آلهة العالم الأعلى والتي تعيد لها الحياة. وبما أن قوانين العالم السفلي قد صيغت بعناية واكتمال، فهي تشترط البديل: والبديل هنا هو دموزي عشيق الآلهة وزوجها، والذي لم يكترث لغيابها، مؤثراً اللهو والعزف على نايه، فيقع عليه الموت.

يرى دموزي في حلمه مناماً تفسره له أخته جشتينانا (كرمة عنب

السماء) على أن الموت لا بد واقع عليه وعبر هذا يتبدى قلقه المأساوي.

لقد امتلأ قلبه حزناً ودموعاً

فمضى إلى السهول الواسعة

علّق نايه حول عنقه

وراح يبكي وينوح

رددي بكائي، رددي بكائي

أيتها السهول فلتبكي معي

إسمعي بكائي، سراطين النهر

دعي أمي تندب فقدي

لأنها لن تلقى من يُعنى بها يوم أموت[14].

وبعد أن تفشل جميع محاولاته في الهرب من الموت الذي يتبدى له على هيئة مخلوقات غريبة عجيبة، كالتي نلاحظها في الميثولوجيا الإسلامية عن أنكر ونكير، وعن جوج ومأجوج، تطارد ليل نهار.

كانوا مخلوقات لا تعرف الطعام ولا تعرف الشراب

ولا تأكل خبز القمح المذرور

ولا تشرب من خمر القرابين

تخطف الزوجة من حضن زوجها

وتنزع الطفل عن صدر أمه الرؤوم[15].

تحدثنا هذه الميثولوجيا السومرية أن دموزي قد استسلم أخيراً لهذه المخلوقات العجيبة والتي قادته إلى العالم السفلي فدية للآلهة أنانا وقرباناً لها بعد تعرضه لعذاب شديد على يدها. فحتى دموعه التي قدمها قرباناً للإله أوتو إله الشمس، لم تشفع له عند الآلهة من الموت.

إن الإلهة عشتار في الميثولوجيا البابلية، تجتاز أيضاً بوابات العالم السفلي بتصميم وإرادة على أن تعيد تموز إلى الحياة ولتفتدي عشيق صباها، وعندما تبدأ رحلة العودة من قصر اللارجوع وتجتاز بوابات العالم السفلي السبع، يُعاد إليها في كل بـوابة مـا أُخذ منهـا. وعندمـا تجتاز البـوابة السـابعة ويُعـاد إلى رأسها تاجها العظيم، تقول الأُسطورة:

أما تموز زوجها الشاب

فخذوه، واغسلوه بماء طهور وضمخوه بالعطور الطيبة

ألبسوه عباءة حمراء، ودعوه يعزف ناي اللاّزوردي

وَلْتُحِطْ به كاهنات عشتار يهدّئن من خواطره[16].

وعبر هذا كانت الطقوس الدينية التي ترافق الدفن الجماعي تقضي ـ كما أسلفت ـ بأن يفتح قبر الملك بعد ثلاثة أيام ليتمكن من العودة من جديد إلى الحياة الدنيـا. وبذلـك يتبين كيف بنى الأقـدمون نـظرتهم إلى الكون، عـلى أساس الإعتقاد بالأم الكبرى باعثة الحياة، وبذلك جعلوا الناس لا يخشـون الموت، حيث أن فكرة الموت تحمل بين طياتها الإعتقاد بالحياة والموت، ممثّلة في شخص الملك الذي يموت ويعود إلى الحياة من جديد، والذي من واجبه أن يحافظ على حياة رعاياه ويصونها كما تظهر ذلك مراسيم الدفن الجمـاعي، حيث أصبح الموت عزاءً للإنسان يُولد من جديد فكرة النهـوض والعودة إلى حياة جديدة «مَنْ آمن بـي وإن مات فسيحيا» كما يقول السيد المسيح في عهده الجديد.

المرحلة الثانية:

نحن هنا نقف على أعتاب عصر جديد يمثل تحولاً نوعياً وجوهرياً وجديداً، ورد فعل على ما سبق. وهذا التحول يجد تعبيره في ملحمة جلجامش. فهذه الملحمة هي وثيقة تسمو على الزمن، إنها بمثابة رد فعل عملي على التعريف السابق للموت. إن المشكلة الرئيسية التي تدور حولها الملحمة هي كيف يمكن بلوغ مرتبة الحي الذي لا يموت وذلك بعد التعرف على الموت، لقد

عولجت هذه المشكلة وحُلّت على نحو يجعل من هذه الملحمة الشعرية الرفض القاطع لعقيدة أنانا ودموزي أو عشتار وتموز. وعلى الأخصّ ما يتعلق منها بالملك الذي يبعث ثانية بعد الموت، ويعود جزء من أسباب الرفض إلى نشوء علاقات جديدة اجتماعية وأخلاقية معيّنة، كانت غريبة عن الديانة السومرية والآكادية المتمثلة بإلهة الأمومة وعشيقها تموز[17].

إننا نشارك جلجامش إحساسه بهول الفاجعة وقلقه، فالموت يقيم في مضجعه ومضجعنا، وحيثما وضع المرء قدمه يربض الموت، الموت الذي اختطف خلّه أنكيدو وهو لا يستطيع أن يفعل شيئاً. إن الوعي بضرورة الموت لا يستيقظ إلا من خلال المشاركة ومن خلال الحب الشخصي والذي تصطبغ به هذه التجربة تماماً. يقول جاك شورون: لقد شكلت «نحن» ذاتاً مشتركة مع الشخص المحتضر، ومن خلال تلك الذات المشتركة، ومن خلال القوة النوعية الخاصة لهذا الكيان الجديد، الشخصي تماماً، نسير نحو الوعي الحي، بأننا لا بد أن نموت، وقد يبدو أن مشاركتي لذلك الشخص قد توقفت فجأة، غير أن هذه المشاركة إلى حد ما هي أنا، إنني أستشعر الموت في قلب وجودي الخاص[18]. وعبر هذا فإن جلجامش وعندما ينعى أخاه وخلَّه أنكيدو فإنه ينعى ذاته التي سيطالها الموت، والتي لم تنفع بها الشفاعة، بالرغم من أن ثلثيه من مادة الآلهة وثلثه من مادة البشر، إلا أن ثلثه البشري، لعنة تصيبه في مقتله، إنها أشبه بلعنة آخيل بطل الحروب الطروادية، ذاك الذي يصيبه الموت في كعبه الذي لم يغمر بمياه النهر المقدسة عند ولادته، ليذهب ضحية سهم من يد العابث باريس بن بريام زوج هيليني.

إن ملحمة جلجامش مثل نابض على خلود العمل الفني وتجاوز مفهوم الزمان والمكان. بعد آلاف السنين الفاصلة، نقرأها وكأنها كتبت لنا خاتمة الأمس، نمشي بعد بطلها في تجواله، فكأنه واحد منا، كأن واحدنا يمشي وظله، وجزءاً من نفسه. فجلجامش الإنسان المطلق في لبّ المسألة، وبؤرة المأساة، يسأل ما لا يُسأل، يرفض المستحيل، ينطح القدرة، يتحدى الآلهة، يبغي الثمار الحرام، يرفض حد التناهي، يرنو اللاتناهي، رافضاً شرط البشر، الموت. وفي ثورة الموت، يستنفذ الممكن، يقرع باب المستحيل. وضع يليق بالإنسان،

الواثب أبداً والقافز إلى مرتبة الألوهية، المتطلع نحو الكشف، الفتح، الانطلاق، لقد سرق بروميتيوس سر النار الآلهة من السماء ونقلها إلى البشر، وجلجامش يسرق لنا سر الحياة ولغز الموت. وبذلك يقدم الإجابة الحضارية عن مسألة المسائل، عن مسألة عُولجت بكثير من الشجاعة والجرأة والإقدام[19].

تراود عشتار جلجامش المكتمل الحول والطول عن نفسها، تعال يا جلجامش وكن عريسي، وهبني ثمرتك أتمتع بها، لكن جلجامش يعرف ما يخبئه له حب عشتار، فهو يعيرها تقلب أهوائها، وغدرها بعشاقها، من تموز الذي أوقعت به وسلمته إلى منازل الغرباء إلى «إيشولنو» بستاني أبيها، مروراً بطائر الشقراق الذي كسرت جناحَه وصار يندب «جناحي، جناحي». وراعي القطيع والذي مسخته ذئباً وصار يطارده إلفه من حماة القطيع، وكلابه تعض ساقيه... إلخ. وإذا ما أحببتني فستجعلين مصيري مثل هؤلاء. هذا ما يقول جلجامش وما يحتج به. إنه يراهن على الخلود وليس على لحظة عابرة يتمتع بها بمفاتن عشتار.

حتى في الميثولوجيا الإسلامية نعثر على هذا الموقف. ففي معراج ابن عباس، أن رسول الله ﷺ عندما ركب البراق وسار هو وجبريل، وإذ بامرأة نشرت شعرها عليها من كل زينة خلقها الله من حُلى وحلل والجوهر والدرّ والياقوت، قد أشرق حسنها وجمالها وهي تنادي: «يا محمد قِفْ حتى أكلمك كلمتين فإني أنصح لك ولأمتك، قال فسرت ولم ألتفت إليها وكان ذلك فضلاً من الله عز وجل» وعندما يستفسر الرسول ﷺ من جبريل عنها، يجيبه «وأما المرأة التي رأيتها نشرت شعرها مزينة بحللها فتلك الدنيا فلو أجبتها لاختارت أُمتك الدنيا على الآخرة وصارت إلى النار»[20].

إن الموت في ملحمة جلجامش يطال أنكيدو وجلجامش، لأنهما قتلا ثور السماء وأهانا عشتار، وهو يطال أنكيدو أولاً وجلجامش ثانياً بسبب من لعنته البشرية السابقة. يجزع جلجامش من هذا الحادث الجلل، يرفض أن يدفن أنكيدو حتى يعتليه الدور، يبكيه ليلَ نهار، ولكن هيهات. تقول الملحمة:

من أجل أنكيدو، خلّه وصديقه، بكى جلجامش بكاءً مراً

وهام على وجهه في البراري، وصار يناجي نفسه

إذا ما مت أفلا يكون مصيري مثل أنكيدو

مَلَكَ الحزن والأسى روحي

وها أنا أهيم في القفار والبراري خائفاً من الموت

وإلى أوتو نبشتم، ابن أوبارا ـ توتو

أخذت الطريق وحَثَثْتُ الخطى إليه[21]

إن جلجامش بطل أوروك والقلق على المصير البشري، يضع نصب عينيه الخلود، إذ إن الحس بالخلود كما يقول برونوفسكي «هو مفهوم فكري بأن الحياة الإنسانية تشكل استمرارية تفوق وتعلو على الفرد لكنها تمر عبره»[22]. وفي سبيل الخلود، يحث جلجامش الخطى، يجتاز المشقات والصعاب لكي يصل إلى هدفه، فهو يهجر أوروك الحمى والسور، ويتّجه صوب ذلك الخالد «أوتونبشتم» الذي حبته الآلهة بالخلود واستأثر به من دون سائر البشر.

وفي رحلته الطويلة والشاقة يعاني الكثير ولا يأبه، يرفض المغريات التي تحول بينه وبين هدفه، وهو الرافض لأن يذعن ليد القدر التي تبسط أكفها على هامه، حتى أن الرجل العقرب حارس الجبال يستعظم تلك المهمة التي حملها جلجامش والتي لم يحملها أحد من البشر من قبله:

نادى الرجل العقرب جلجامش

وخاطب نسل الآلهة بهذه الكلمات:

ما الذي حملك على هذا السفر البعيد؟

وعلامَ قطعت الطريق الطويل وجئت إليَّ عابراً البحار الصعبة العبور

فأَبِنْ لي القصد من مجيئك إليّ

فأجابه جلجامش قائلاً:

أتيت قاصداً أبي أوتونبشتم

الذي دخل في مجمع الآلهة

جئت لأسأل عن لغز الحياة والموت

ففتح الرجل العقرب فاه وقال مخاطباً جلجامش

لم يستطع أحد من قبل أن يفعل ذلك يا جلجامش

لم يعبر أحد من البشر مسالك الجبال

حيث يعم الظلام الحالك في داخلها مسافة إثنتي عشرة ساعة مضاعفة ولا يوجد نور[23].

لكن جلجامش الذي لا يثنيه عن عزمه شيء، يخوض الظلام الحالك ويجتازه، وعندما يصل إلى صاحبة الحانة «سيدوري» تتنكر هذه له وتعتبره قاتلاً وقاطع طريق لأن هيئته قد تبدلت، وعندما تسأله عن السبب، يجيب جلجامش:

كيف لا تذبل وجنتاي ويمتقع وجهي

ويملأ الأسى والحزن قلبي وتتبدله هيئتي

ويصير وجهي أشعث كوجه من أنهكه السفر الطويل

ويلفح وجهي الحر والقر وأهيم على وجهي في البراري

وقد أدرك مصير البشر صاحبي وأخي الأصغر أنكيدو

لقد انتهى إلى ما يصير إليه البشر جيمعاً

فبكيته آناء الليل وأطراف النهار

ندبته ستة أيام وسبع ليال

معللاً نفسي أن يقوم من كثرة بكائي ونواحي

وامتنعت عن تسليمه إلى القبر

فأبقيته ستة أيام وسبع ليال حتى وقع الدود على وجهه

فأفزعني الموت حتى همت على وجهي في البراري

إن النازلة التي حلت بصديقي وصاحبي تقضُّ مضجعي

آه. لقد صار صاحبي الذي أحببت تراباً

وأنا. سأضطجع مثله فلا أقوم أبد الآبدين

فيا صاحبة الحانة، أيكون في وسعي أن لا أرى الموت الذي أخشاه وأرهبه[24]

في محاولة حثيثة وذكية، تبدأ صاحبة الحانة بالعزف الفاوستي ـ نسبة إلى فاوست ـ على أوتار غريزة جلجامش، في محاولة للاهتمام بالحاضر على المستقبل، خاصة وأن المستقبل هو ضرب من المستحيل الذي يسعى وراءه جلجامش:

إلى أين تسعى يا جلجامش

إن الحياة التي تبقى لن تجدها

إذ لمّا خلقت الآلهة البشر قدرت الموت على البشرية

واستأثرت هي بالحياة

أما أنت يا جلجامش، فأجعل كرشك مملوءاً

وكن فرحاً مبتهجاً ليلَ نهار

وأقم الأفراح، في كل يوم من أيامك

وأرقص وألعب ليلَ نهار

إجعل ثيابك زاهيةً نظيفة

واغسل رأسك، واستحم في الماء

ودلك الطفل الذي يمسك بيدك

وأفرحِ الزوجة التي بين أحضانك

وهذا هو نصيب البشر[25]

لكن جلجامش يرفض هذا الرهان، إنه يراهن على الخلود، ومن كان هدفه الخلود، فهو لا يعبأ كثيراً، بنعيم زائل ولا بجنَّةٍ محدودة. إن رحلته الشاقة هي بالأساس رفض واضح وصريح لهذا الثلث البشري العالق فيه والذي يدفعه باتجاه اللذة والهاوية. فاللذة هاوية كما تراها الميثولوجيات القديمة. ففي الميثولوجيا الإسلامية، أن جبريل عليه الصلاة والسلام يسبق الرسول ﷺ إلى بيت المقدس، ثم يعود ويستقبله ومعه ثلاثة أقداح، في أحدها لبن وفي الثاني خمر، وفي رواية أخرى عسل، وفي الثالث ماء. فقال للرسول إشرب أيها شئت، فشرب الرسول ﷺ اللبن إلا قليلاً. فقال جبريل، لو أخذت الخمرة لغوث أمتك من بعدك ولو شربت اللبن كله ما دخل أحد من أمتك إلى النار[26]. فاللّذة كما يجسدها الخمر والعسل، لا تثير اهتمام المهتمين بالجوهر لا الشكل. بالخلود لا بالفناء. ولذلك فإن جلجامش لا يأبه لحديث سيدوري فيقول لها:

يا صاحبة الحانة أين الطريق إلى أوتونبشتم

دُلّيني كيف أتجه إليه

فإذا أمكنني الوصول إليه فإنني حتى البحار سأعبرها

وإذا تعذر الوصول إليه، فسأهيم على وجهي في البراري[27].

تقول الملحمة إن سيدوري قد أرشدت جلجامش إلى الطريق، ودلته على أورشنابي ملاح أوتونبشتم، الذي ينقله على مركب يجتاز به مياه الموت، حتى يمثل أمام أبيه، أوتونبشتم الذي حبته الآلهة بالخلود من دون سائر البشر، ويبدأ بشكواه، فقد أضناه المسير، وأفزعه الموت، وزلزلته النازلة التي حلّت بصاحبه وأقضّت مضجعه، إلى أين المصير وصاحبه وأخوه صار تراباً، وهو الذي لم يغمض له جفن ولم يذق طعم النوم، ألا يحدث له ذلك؟ فأين يجد الشفاعة؟ وعندها أجابه أوتونبشتم المحظي بالخلود دون سائر البشر:

قال أوتو ـ نبشتم لجلجامش

إن الموت قاسٍ لا يرحم

متى بنينا بيتاً يقوم إلى الأبد؟

متى ختمنا عقداً يدوم إلى الأبد؟

وهل يقتسم الأخوة ميراثهم ليبقى إلى آخر الدهر

وهل تبقى البغضاء في الأرض إلى الأبد

وهل يرتفع النهر ويأتي بالفيضان على الدوام

والفراشة لا كاد تخرج من شرنقتها فتبصر وجه الشمس حتى يحل أجلها

ولم يكن دوامٌ وخلودٌ منذ القدم

ويا ما أعظم الشبه بين النائم والميت

ألا تبدو عليهما هيئة الموت

ومن ذا الذي يستطيع أن يميز بين العبد والسيد إذا جاء أجلهما

إن الأنوناكي الآلهة العظيم تجتمع مسبقاً

ومعهم «ما متم» صانعة الأقدار، تقدر معهم المصائر

قسموا الحياة والموت

ولكن الموت لم يكشفوا عن يومه[28]

إن ما يثير دهشة جلجامش هو أوتونبشتم نفسه، ذلك المحظي بالخلود، فهو لا يختلف عنه بشيء، بل إنه يرثي لحاله فكيف استطاع الوصول إلى الخلود.

ها إنني أنظر إليك يا أوتونبشتم

فلا أرى هيئتك مختلِفة. فأنت مثلي لا تختلف عني

لقد كنت أحسبك كاملاً كالبطل على أهبة القتال

فإذا بي أشاهدك خاملاً مضطجعاً على ظهرك

فقل كيف دخلت في مجمع الآلهة ونلت الحياة الخالدة؟[29]

وهنا يبدأ الخالد أوتونبشتم بالبوح بسر الخلود، فقد اختارته الآلهة ليكون منقذاً للنوع البشري من الطوفان، وأوحت إليه بأن اصْنَعِ الفُلْك ـ السفينة، لإنقاذ كل أشكال الحياة. وتقديراً من الآلهة لهذا العمل المقدام والشجاع الذي انبرى إليه أوتونبشتم، فقد خلدته، مكافأة له على ما فعل، في مجمع الآلهة. تقول الملحمة:

لم يكن أوتونبشتم قبل الآن سوى بشر

ولكن منذ الآن سيكون أوتونبشتم وزوجته مثلنا نحن الآلهة[30].

إن العمل الذي قام به أوتونبشتم والذي هو ثمرة حية للتحالف بين الله والإنسان، التحالف المعاش في كل لحظة كما يجسده سلوك الأنبياء والمرسلين ومن تبعهم، هو عمل جدير بأن يخلد صاحبه في مرتبة الألوهية، فعظمة الإنسان تكمن في سعيه وراء المجد، والمجد الحقيقي هو في انتصاره على الطبيعة، وفي صنعه لأدواته الحضارية والتي من شأنها أن تقلل من تهديد الطبيعة له.

إن شرط الخلود الأول هو الإبداع. أن يبدع الإنسان معناه أن يتجاوز ذاته ليحقق شرط وجوده. إن الوجود مرهون بالابداع والإبداع وحده يكسب المرء الخلود. وعبر هذا يصح تحوير المقولة الديكارتية إلى «أنا أبدع، إذن أنا موجود» فالتلازم جوهري بين الإبداع والخلود. إذ إن كل أشكال الحياة الأخرى هي اجترار وحالة من الغيبوبة، تنحو بالمرء باتجاه العادية. والعادية هي حالة من اللاوعي، حالة خروج الإنسان عن ملكاته الإبداعية.

ومع ذلك فإن أوتونبشتم يعطف على جلجامش فيزوّده بالعشبة العجيبة التي تخلد الشباب. إلّا أن أفعى تسرقها منه أثناء العودة. وهكذا عاد بطلنا خائباً إلى أوروك، بعد جهد جهيد، ليجد عزاءه في صرحه الكبير الأزلي، إنه سور المدينة الذي بناه مؤمناً في النهاية **أن العمل أخلد من الإنسان**. وعبر هذا نستطيع أن نفهم سر الخلود من أول زيقورة بُنيت في أرض الرافدين إلى برج بابل إلى قرطبة مروراً بالاهرامات. إنها حديث الأوابد والروح المبدعة لإنسان ديدبه الخلود. ذلك لأن عمارة المعابد الكبرى في كل حضارة، هي تعبير عن هوية

الفرد وارتباطه بالنوع الإنساني، لأنها ترسّخ حساً بالخلود عند الإنسان.

هذا هو الشرط الأول للخلود، إنه العمل المبدع، أما الشرط الثاني، فإن اللوح الثاني عشر من الملحمة يرويه لنا بكثير من الحكمة التي من الممكن تعميم نتائجها على المسار الثقافي للثقافة العربية برمتها في امتدادها التاريخي والحضاري. فجلجامش العائد من رحلته الشاقة يكتشف بعداً آخر للخلود، **إنه يتمثل في بقاء النوع والحفاظ عليه**. فعظمة أوتونبشتم تتجلى في أنه استطاع أن ينقذ النوع الإنساني من الدمار والطوفان وبذلك نال الخلود.

الملحمة تروي لنا أن جلجامش العائد يطلب من الآلهة أن يرى صديقه أنكيدو، ليكشف له الحجب ويسأله عن حال العالم السفلي، عن الهاوية التي ليس لها قرار، حيث تصف لنا الميثولوجيا الإسلامية تلك الهاوية. ففي المعراج أن الرسول ﷺ عندما كان يسير على ظهر البراق يسمع بعد مسير طويل صوتاً عظيماً يفزعه وكاد عقله يطير منه. وعندما يسأل عنه جبريل يجيبه بقوله: «والصيحة العظيمة التي سمعتها فتلك صخرة عظيمة لها تهوي خمسماية عام والساعة قد استقرت في جهنم»[31]. وعندما تستجيب له الآلهة، تخرج له روح أنكيدو من ثقب الأرض، وبعد أن يتصافحا يطلب منه أن يحكي له ويصف رحلته في العالم السفلي، يقول أنكيدو:

إن جسمي الذي كنت تلمسه يوم كان قلبك تغمره الأفراح، تلتهمه الديدان الآن

كما لو كان لباساً خلقاً. وقد امتلأ بالتراب».

فصرخ يا ويلتاه ورمى نفسه في التراب

صرخ يا ويلتاه ورمى نفسه بالتراب

صرخ جلجامش يا ويلتاه ورمى نفسه في التراب وخاطب شبح أنكيدو

هل رأيت الذي لا ولد له

أجل لقد رأيته

هل رأيت الذي خلّف وراءه إبناً واحداً

أجل لقد رأيته. وهو ممدود أسفل الجدار ويبكي بكاءً مراً

والذي خلّف إبنين هل رأيت

أجل لقد رأيته. إنه يضطجع في بناء من الآجر ويأكل الخبز

هل أبصرت الذي خلّف ثلاثة أبناء

أجل رأيته. إنه يُسقى الماء من زقاق من ماء العمق

والذي له أربعة أولاد. هل رأيت؟

أجل رأيته وهو فرح القلب

والذي له خمسة أولاد

نعم رأيته. وهو كالكاتب الطيب، يده مبسوطة

ويسمح له بدخول القصر... الخ[32]

وعبر هذا تتجلى الخصوبة العقلية والحكمة البشرية في تناول مسألة الخلود. فمن خلف ما مات كما يقول المثل. ولعل الرد العملي على الموت هو بزخم الحياة، بالكثرة، كثرة الأولاد، بالعشيرة كبعد مطلق، فالعشيرة لا تعرف الموت بالرغم من موت أفرادها. إنها مطلق جديد يواجه الموت المطلق. لأن الفردية والتي هي من نتاج التاريخ والصيرورة كما يرى ماركس، هي خطوة باتجاه الاضمحلال والموت. وعبر هذه الفردية يتبدى قلق عنترة العبسي. إن مشكلة عنترة برمتها تتجلى في سعيه للخروج من دائرة الإضمحلال التي تتهدده. وعبر هذا تصبح عبلة رمزاً للعشيرة ومنقذاً وأملاً كبيراً للخروج من فردية ضيقة ومخيفة وهي الموت بعينه.

إن الأبناء هم صور جيدة عن الآباء والأجداد وهم رمز تواصلهم مع الحياة، يجتمع فيهم الماضي والحاضر والمستقبل. ولذلك فإن النص السابق يشكل القاع التاريخي الحضاري لمدرسة عريقة ترى في كثرة الأولاد باعتبارهم زينة الحياة الدنيا الرد العملي على الموت.

فالموت يُعرَّف من خلال العمل الصالح ومن خلال الأبناء. ففي الحديث الشريف، «إذا مات ابن آدم» انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقةٌ جارية، أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له» وبذلك يعرف الموت من خلال الحياة. أي من خلال جملة القيم التي تفرزها الثقافة. إذ أن كل ثقافة موت هي ثقافة قيم.

هكذا نجد أن المواجهة شكلت باستمرار القاع الحضاري لثقافة بقيت محكومة بأن يكون قادتها أنبياء عظاماً من إبراهيم عليه السلام إلى محمد ﷺ . فالنبوة بالأساس هي طموح لتجاوز الواقع في أبعاده. في بعده الحَضاري كما يتجسد في السعي للسيطرة على الطبيعة وترويضها. وفي بعده المستقبلي ومن خلال التأكيد على الاستمرار في الدنيا والآخرة. فالموت هو رحلة، أو بالأصح خطوة باتجاه حياةٍ تتوقف على نوعية الوجود الإنساني.

من سيدوري فتاة الحانة التي يمرّ بها جلجامش، إلى فاوست، إلى أبي نواس، الرهان واحد «أنا أتلذذ، إذن أنا موجود». ففي هذه الأرض ري من ظمئي وشفاء لعلتي وغذاء لروحي» كما يقول فاوست[33]. وما على الإنسان إلا أن يخمد عواطفه الثائرة المضطربة في أعماق بحر من الشهوات. فعندما يذوب كل شيء تحت أقدامنا، علينا أن نتمسك بأي شعور فذّ، بأية إشارة للمشاعر أو عجيب الأصباغ وغريب الألوان والروائح. فنحن جميعاً تحت حكم الموت. ولكننا مؤجلون إلى أجل غير مسمى، فلنستنفد جهدنا من الحياة إذ طالما كانت بحوزتنا»[34]. وهذا ما يجسده أبو نواس في بيته الشهير:

عاج الشقي على رسم يسائله وعجت أسأل عن خمارة البلد

إن الشقي هنا هو العربي، إذ أن سلوكه يجسد بشكل واضح المحصلة الحضارية لتاريخ طويل، يجد في الرسم والطلل قيمة حضارية، وفي حديث الأوابد شاهداً على حضارات سادت ثم بادت، وتحولت إلى عبرة يعتبر بها الباحثون عن الخلود لا عن عجيب الأصباغ وغريب الألوان.

الهوامش والمراجع:

(1) جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون، ص 26.
(2) بيتر ڤارب، بنو الإنسان، ترجمة زهير الكرمي (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص 132.
(3) د. برونوفسكي، ارتقاء الإنسان، ترجمة موفق شخاشيرو (الكويت المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص 26.
(4) طه باقر، ملحمة جلجامش، الطبعة الشعبية، ص 79.
(5) طه باقر، ملحمة جلجامش، ص 101.
(6) أنطون مورتكات، تاريخ الشرق الأدنى القديم، ص 147.
(7) فيصل الوائلي، من أدب العراق القديم (أدبًا)، مجلة سومر، الجزء الأول والثاني المجد التاسع عشر، 1963 ص 20 - 26 ـ مديرية الآثار العامة ـ بغداد.
(8) مورتكات ـ المصدر السابق، ص 156.
(9) انظر نص معراج النبي في كتاب نذير العظمة، المعراج والرمز الصوفي (بيروت، دار الباحث، 1982) ص 139.
(10) نذير العظمة، المعراج والرمز الصوفي، ص 137 - 138.
(11) قام الأستاذ فراس السواح بترجمتها في كتابه «مغامرة العقل الأولى»، ص 409 - 439.
(12) سواح، مغامرة العقل الأولى، ص 416 - 418.
(13) المصدر السابق، ص 418.
(14) صموئيل نوح كريمر، أساطير سومر وآماد، ضمن كتاب أساطير العالم القديم، ص 39 - 93. وكذلك سواح، ص 420.
(15) المصدر السابق، ص 93.
(16) فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، ص 439 - 451.
(17) مورتكات، مصدر سبق ذكره، ص 156.
(18) جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ص 21.
(19) فراس سواح، ملحمة جلجامش وأثرها في الثقافة القديمة ص 98 - 127. المعرفة السورية، العدد/197/ ـ تموز 1978.
(20) نذير العظمة، المعراج والرمز الصوفي، ص 130.
(21) طه باقر، ملحمة جلجامش، ص 74.
(22) برونوفسكي، مصدر سبق ذكره، ص 73.
(23) طه باقر، ملحمة جلجامش، ص 75 - 76.
(24) طه باقر، المصدر نفسه، ص 78.
(25) المصدر السابق، ص 79.
(26) نذير العظمة، المعراج والرمز الصوفي، ص 130.
(27) طه باقر، ملحمة جلجامش، ص 82.
(28) المصدر نفسه، ص 87.

(29) المصدر نفسه، ص 90.
(30) المصدر نفسه، ص 100.
(31) نذير العظمة، المعراج والرمز الصوفي، ص 130.
(32) طه باقر، ملحمة جلجامش، ص 107 - 108.
(33) غوته، فاوست، ترجمة محمد عوض محمد، ص 13، طبعة ثالثة، القاهرة، 1958.
(34) ر.ف. جونسون، الجمالية، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، ص 18، وزارة الاعلام - بغداد.

القسم الثاني

في الميثولوجيا الإسلامية

حدود العلاقة بين الأسطورة والتاريخ في المصادر التاريخية العربية الإسلامية

«الذي ينقصنا ـ أصلاً وأصلاً ـ هو كتابة تاريخنا بموضوعية»
نقولا زيادة

إن المدرسة الفرنسية التي يتزعمها ستروس، فوكو، كلاستر، إلياد، جيرار، كاتاري. . . وغيرهم، تسعى إلى تقديم نقد إبستمولوجي جذري للمدارس التاريخية التطورية، والتي تسعى إلى تبرير المشروع الفاوستي، وإنقاذ الحدث التارخي، بما هو حدث تاريخي.

وقد استهدف هذا النقد، الكشف عن الخلفية التي تحكم المدرسة التاريخية في نظرتها لصيرورة الحدث التاريخي. هذه الخلفية التي تقيم نفسها على أساس من التضاد بين ما سمي بالفكر الحديث والفكر المتخلف، العقلاني المجرد والبري المحسوس، بين العقل الجدلي والعقل التحليلي، الذي وصفه سارتر في كتابه الموسوم بـ «نقد العقل الجدلي» بأنه العقل الكسول، السمة المصاحبة للإنسان البدائي (التقليدي).

هذا التضاد، يؤطر الانقسام بين الأنا والآخر (الموضوع)، بين أوروبا المثل الأعلى والعالم النامي المتخلف. وعبر هذا راح ستروس، يقدم نقده المتأني والجاد لكتاب سارتر، «نقد العقل الجدلي» والذي اعتبره بحق **وثيقة إتنوغرافية**، وذلك في إطار دفاعه عن الفكر البري.

يعترض **ستروس** على التضاد الذي يقيمه سارتر بين العقل الجدلي، الذي يكون نفسه بنفسه، وبين العقل التحليلي الكسول والبدائي.

الاعتراض الأول: كيف يمكن تفسير التنابذ والتنافر بين العقلين، مع أن العقل الجدلي يدَّعي بأن العقل التحليلي، هو مرجعه وركيزته.

والاعتراض الثاني: كيف يمكن تفسير التضاد بينهما بالرغم من أنهما يصلان إلى النتائج نفسها. يتساءل ستروس، ما مرد هذه المفارقة وكيف يمكن تلافيها؟ ويجيب: إن إصرار سارتر على التمييز بين البدائي والحضاري، مستعيناً بأشكال من التضاد المصطنع، يعكس، التضاد الأساسي، الذي يقيمه بين الأنا والآخر.

إن السؤال الأساسي والجوهري والهام، والذي ينبغي الإجابة عنه، والذي يجري تجاهله في المدارس التاريخية، هو: ماذا تفعل بشعوب بلا تاريخ، وكيف يتعين مصيرها، حينما تحدد الإنسان انطلاقاً من العقل الجدلي، والجدل انطلاقاً من التاريخ.

إن معيار الوعي بالتاريخ الذي تستخدمه المدارس التاريخية، في إطار سعيها للتمييز بين البري البدائي، الذي لا يدرك التاريخ، وبين المتحضر الشخصية الفاعلة في التاريخ، يعترض عليه ستروس.. فهو يرى أن سارتر الذي يقيم مشروعه على هذا الأساس، أساس الوعي بالتاريخ عند المتحضر، يقع هو نفسه بعكس ما يدَّعي، خارج التاريخية، أي إنه لا يقدم لنا صورة واقعية عن التاريخ، بل ترسيمة مجردة تصور بشراً يصنعون تاريخاً معيناً، أي التاريخ الذي يظهر في متن مستقبلهم ككل متزامن في الآن. إن موقف سارتر من التاريخ لا يختلف عن موقف البدائيين من الماضي الدهري. أي أن التاريخ يلعب هنا تحديداً دور الأسطورة[1].

في الاتجاه نفسه، يكتب مؤرخ الأديان الشهير مرسيا **إلياد**. ففي رأيه أن الجهود التي تبذلها المدارس التاريخية، من الهيغلية إلى الماركسية، تصب في الاتجاه نفسه الذي اختطه سارتر، بالرغم من أنها سابقة عليه. ففي رأيه أن الجهود الهيغلية، التي انصرفت كلياً إلى إنقاذ الحدث التاريخي، وإعطائه قيمة بما هو كذلك، تحتفظ بجانب كبير منها، بشيء من المفهوم اليهودي ـ المسيحي عن التاريخ. عند **هيغل**، الحدث التاريخي تجلٍّ لإرادة الله ـ موقف ثوري

تماماً في منظور المجتمعات التقليدية، التي كان يحكمها التكرار الأبدي للنماذج البدئية ـ وهكذا يظل قدر شعب ما، بحسب هيغل، يحتفظ بمعنى بَعْدَ ـ تاريخي. بما أن كل تاريخ يكشف عن تجلّ جديد للروح الكوني أو العالمي أكل كمالاً من سابقه[2].

الماركسية هي الأخرى احتفظت لنفسها بمعنى للتاريخ: «ليست الحوادث عندها تعاقباً من مصادفات اعتباطية، بل هي تنبئنا ببنية مترابطة تُفضي إلى غاية محددة. القضاء النهائي على الخوف من التاريخ «السلام»، ونجد في اصطلاح الفلسفة الماركسية أيضاً «العصر الذهبي» الذي تتحدث عنه الاسكاتولوجيات القديمة»[3].

يرى إلياد، أن المصاعب التي تواجه المدارس التاريخية، تتمثل في سؤال واحد لا غير. كيف يمكن تحمل الخوف من التاريخ من منظور هذه المدارس؟ إن تسويغ حدث تاريخي بمجرد أنه حدث تاريخي، بعبارة أخرى، بمجرد أنه «حدث على هذا النحو» يستوجب السعي إلى تخليص البشرية من الخوف الذي يوحي به. لنكن أكثر تحديداً، رغم أن الأمر لا يتعلق بمشكلة الشر التي تبقى مشكلة فلسفية ودينية في بعض الزوايا التي تنظر منها، يظل الأمر يتعلق بمشكلة التاريخ بما هو كذلك بـ «الشر» الذي لا يرتبط بالشرط البشري، بل بسلوكه حيال الآخرين. ولعلنا نريد أن نعرف، مثلاً، كيف يمكن تحمل، أو تبرير آلام وانقراض كثير من الشعوب، تألمت وانقرضت لمجرد أنها جاورت امبراطوريات في حالة توسع دائم... إلخ، كيف نبرر مثلاً، لشعوب جنوبي شرقي أوروبا أن تعاني الآلام، على مدى قرون ـ وبالتالي ـ أن تزهد في كل طيف من وجود تاريخي أعلى، وأن تزهد بالخلق الروحي على صعيد كوني ـ لمجرد أنها وجدت كائنة على طريق الغزاة الآسيويين، وبالتالي مجاورين للامبراطورية العثمانية؟.

وفي أيامنا هذه، بينما لم تعد وطأة التاريخ تسمح لنا بخلاص، كيف يستطيع الإنسان، أن يتحمل الكوارث والرعب الذي يحفل به التاريخ ـ بدءاً من الهجرات القسرية والمذابح الجماعية وانتهاءً بالقصف النووي ـ إذا لم يترك

له، وراء هذا، أن يتلمس علامة أو غاية بَعْدَ ـ تاريخية، وإذا كانت هذه العلامة أو الغاية ليست غير لعبة عمياء تؤديها قوة اقتصادية واجتماعية أو سياسية. أو ـ ما هو أسوأ ـ ليست غير ناتج «حريّات» تفوز بها أقلية وتمارسها مباشرة على مسرح التاريخ[4].

* * *

الإنسان البدئي، البدائي، البري، التقليدي، كلها نعوت لوجه واحد، يرفض التاريخ بما هو تاريخ، يتحصّن ضده، وهذا الرفض يعبر عن نفسه من خلال ثلاثة مظاهر:

أولا ـ يرفض أن يجعل من نفسه كائناً تاريخياً.

ثانياً ـ يرفض أن يمنح الذاكرة قيمة.

ثالثاً ـ يرفض الحوادث التي ليس لها نموذج مثالي، والتي تشكل الزمان الحسي في الواقع[5].

هذا الرفض يمهد لعملية التآكل الأسطوري، التي تقوم بها الذاكرة الشعبية الجماعية، على حساب الحدث التاريخي، والتي سرعان ما تحول الحدث التاريخي إلى حدث أُسطوري (يتدخل الإله في التاريخ ويسيره وفق هواه)، بحيث تظهر جميع الأفعال، على أنها تجلّ لروح الإله وحكمته. يقول إلياد «إن تاريخية الأشخاص (الأبطال) لا تقاوم طويلاً فعل التآكل الذي تقوم به الأسطرة»[6] وإن «ذكرى الأحداث التاريخية، والأشخاص الحقيقيين، تتكيف في نهاية قرن أو ثلاثة حتى تستطيع الدخول في قوالب العقلية القديمة، التي لا تستطيع قبول الفردي، ولا تحتفظ إلا بالمثال»[7].

الوعي بالتاريخ، كان باستمرار مسؤولية النخبة، النخبة الدينية قديماً، والنخبة المثقفة حديثاً، التي تريد أن تدخل الناس إلى الجنة بضربات الهراوة كما قال لينين مرة، إلى دين يهوه، وأن تحيد بالناس بعيداً عن عبارة البعليم والعشتروت والبكاء على تموز على أبواب الهيكل المقدس، التي تستأثر بجانبها الأسطوري بأفئدة شعب الله المختار.

* * *

النخبة المثقفة العربية المشغولة بهاجس الثورة الشمولية ـ نقل المجتمع العربي المتخلف إلى جنة الحضارة الغربية بالتحديد ـ وعن البحث عن موقع في التاريخ العالمي المعاصر، وعن مشروع حضاري عربي في إطار الحركة العربية الواحدة، يلحقها بركاب الحضارة المعاصرة، تضفي على نفسها صفة الشمولية كواقع تاريخي متميز، وترى إن إعادة كتابة تاريخها القومي، مهمة ملحة لمن يريد أن يحدد نقطة البدء للقيام بالبؤرة وتحديد علاقات الطريق الشاق.

وقد شهدت العقود الثلاثة الماضية، محاولات عدمية، عبرت عن نفسها في ندوات ودوريات وكتب، ونستطيع أن نميز فيها ـ وعلى عجل ـ عدة اتجاهات أساسية حاولت أن تقدم الإجابة عن أسباب الهزيمة، وعن فشل وتعثر المشروع القومي العربي وعجزه عن بلوغ أهدافه.

أولاً ـ الاتجاه الإسلامي: يؤكد هذا الاتجاه على ما ندعوه الآن بالقطيعة النهاجية (الابستمولوجية) بين الحقبة الجاهلية والحقبة الإسلامية. كذلك فهو يستبطن في خطابه ويظهر أيضاً، تمجيدوية تسهم في عملية تجييش واسعة للجماهير، من خلال عملية الأسطرة التي تجري استعادتها وتوظيفها في عملية التجييش. وما يهدد بالتناقض الفاضح أن هذه الأسطرة، تتزامن مع نزعة عقلانوية إسلاموية، تلتقي مع الدراسات الإسلاماتية (الاستشراقية) في الغرب، والتي تسعى إلى تقديم الرسالة السماوية في نصها القرآني والسني، على أنها تشكيلات إستدلالية ـ عقلانية. في حين أنها مدينة حقاً لفعالية المخيال كما يقول أركون. لأن الخطاب الديني هو خطاب ذو بنية ميثية[8].

هذا التناقض، يمتد على مساحة زمنية تزيد على القرن، من الشيخ محمد عبده بطل الإيديولوجية العربية المعاصرة في الحقبة الاستعمارية كما بين العروي[9]، والذي فسر فشل حملة أبرهة الحبشي على الكعبة، بانتشار الطاعون، مستبعداً الرؤية الميثولوجية في الخطاب القرآني، إلى المرحوم الشيخ عمر فروخ في كتابه الجديد والموسوم بـ «تجديد التاريخ في تعليله وتدوينه». إذ إن التجديد عند فروخ، يطال التاريخ في أمرين: في **تعليله** [محاولة لرؤية

جديدة للأحداث]، وفي **تدوينه** والذي يشمل أموراً عدة، منها، تقسيم الأعصر التاريخية تقسيماً جديداً ينطبق على تاريخ الإسلام خاصة، وتنقية التاريخ من الإسرائيليات، وكر البصر في تاريخ العبرانيين لأنه تاريخ مصنوع وغير معقول وميتولوجي[10].

ثانياً ـ الاتجاه الوضعي: الذي اختطه الدكتور قسطنطين زريق في كتابه «نحن والتاريخ» والذي انتهى إلى أحضان ماركسوية وضعية باتت تبحث عن دور العامل الاقتصادي في تشكيل تاريخ الأمة العربية[11].

ثالثاً ـ الاتجاه الماركسوي التبسيطوي المحكوم بسلف، والذي وجد ركيزته ومرجعيته في سلفه الماركسي، وبالأخص حول مقولة نمط الإنتاج الآسيوي، والتي هي نتاج فلسفة عنصرية أوروبية متمركزة حول الذات كما بين سمير أمين[12] وكما أشارت إلى ذلك الدراسات الحديثة التي طالت نظام الاستشراق[13]. هذا الاتجاه قام بتحديد تاريخ الأمة العربية على **سرير بروكست**، وفي إطار سعيه لتوسيع حدود الاجتهاد الماركسي حول الشرق، راح يستنجد بالميثولوجيا المشرقية ليستنتج منها أحكاماً قاطعة، تؤكد **ملاحظة ماركس العابرة حول الشرق الآسيوي**. وليدفع الميثولوجيا إلى الواجهة، لا ليؤكد أن الأسطرة ملكة ثابتة عند الإنسان كما يرى **ستروس**، بل ليؤكد رؤيته المؤدلجة والمحكومة بالسلف الماركسي، على أن الأسطورة هي سذاجة الطفل. وقد ناقشنا ذلك مفصلاً في فصل قادم[14].

رابعاً ـ الاتجاه التاريخاني: هذا الاتجاه يؤكد على الصيرورة وإيجابية الحدث التاريخي، ويدعو إلى مركسة الواقع والتاريخ العربي. تتزامن هذه الدعوة، مع السعي إلى إحداث قطيعة نهاجية مع الفكر التقليدي، والتي تمثل الأسطرة أحد وجوهه. فالعرب وحدهم شعب تاريخ، والشعوب الأخرى ـ كما يقول العروي ـ ليس لها إلا حكايات لا يجد اليقين إليها سبيلاً. وهذه المركسة تستخدم كمنهج ضمني في أبحاث وتحليلات جديدة وجدية حول ماضينا وحاضرنا، تفسر بكيفية مقنعة نقاطاً غامضة من التاريخ العربي، مثل قيام الدولة العباسية، أو انهيار الخلافة الفاطمية أو انتشار المذهب المالكي في

المغرب والأندلس. وتكثر هذه الأبحاث إلى حد يستوعب المجتمع العربي المنطق الماركسي كأداة فعالة في توضيح ماضيه وحاضره[15].

خامساً ـ الاتجاه القومي: هذا الاتجاه محكوم بالنزعة الانتقائية، تحت وطأة الحاضر الغائب والمستقبل الذي يفلت من الأيدي أكثر فأكثر. إنه اتجاه مؤدلج، يجمع بين مناهج عدة في كتابته لتاريخ الأمة العربية، وفي نزوعه نحو التمجيدوية، أي تعظيم وتمجيد الماضي القومي، يلتقي مجدداً بالعقلانوية الإسلامية وبالاتجاه التاريخانوي. وبذلك فهو مدعو أكثر فأكثر للتحدث عن دور الإسلام في تكوين الوعي القومي العربي على مسار التاريخ في مواجهة وعي شعوبي مضاد وتحت وطأته[16]. وبذلك يلعب دوراً كبيراً في حل الإشكالية، إشكالية العروبة والإسلام والتي تطرح الآن على أننا إشكالية مشرقية، تخص الأخوة المشارقة كما يرى أحدهم[17].

وإذ كان التاريخ هو المدى الذي يجري فيه تهذيب الشعوب، كما يقول العلامة فروخ، فإن الاتجاهات السالفة الذكر، تضفي أهمية كبيرة على إعادة كتابة التاريخ وعلى إيجابية الحدث التاريخي، وتلتقي جيمعاً في إطار يستبعد العامل الأسطوري ودوره في التاريخ، بحجة انتمائه إلى حيز اللامعقول. ونضيف مع أركون القول «إن نسبة العقل وبالتالي العقلانية في هذه المنتجات الثقافية كلها تحتاج إلى إعادة تقييم في ضوء إنتربولوجيا المخيال (أو الخيال) وعلم اجتماع العامل الأُسطوري والشعائري والتاريخي والعقلاني واللاعقلاني والعقل الكتابي والتراث الشفهي»[18].

إن العلم الحديث والدراسات الإناسية الحديثة تسعى إلى التأكيد على دور الأُسطورة ـ بالمعنى الإناسي للكلمة ـ في صنع التاريخ، باعتبارها احدى الركائز الأساسية التي يستند إليها الفكر الحديث. فالتاريخ لا تصنعه أو تحركه الأحداث المادية الواقعية التي حدثت في الواقع، وإنما تحركه أوهام وأساطير تأتي إما سابقة على الحدث أو متضمنة فيه أو لاحقة عليه[19].

* * *

تسعى هذه الدراسة إلى طرح إشكالية العلاقة بين التاريخ والأسطورة

في المصادر التاريخية العربية الإسلامية الأولى. وعندما نشير إلى المصادر التاريخية العربية الإسلامية الأولى، فإننا نهدف مثلاً إلى الحكم على طبيعة العقل المنتج لهذا النص التاريخي الثقافي، والذي يدور، من خلال القراءة والتأويل والتفسير حول نص مقدس. فكل نص مقدس يلازمه نص ثقافي، يعيد إنتاجه وتأويله[20]. وفي إطار سعينا للحكم على طبيعة هذا العقل التأويلي لا نهدف لإقامة تعارض مصطنع بين عقل سابق وآخر لاحق: الأول ينتج اللامعقول أو نصف المعقول والأخير ينتج المعقول، الأول بدائي والثاني متطور، الأول خرافي أُسطوري والثاني عقلاني مجرد ، الأول محسوس والثاني مجرد، الأول تحليلي والثاني جدلي على طريقة سارتر.. وإنما نهدف إلى التأكيد على أن الأُسطورة هي **ملكة ثابتة** عند الإنسان، وأن الإنسان يتكون من فاعليته الواعية والأخرى غير الواعية (بالرغم من أن هذا التصنيف الأخير يحمل دلالة إيديولوجية). فقد بين ستروس في دراسته عن بنية الأساطير أن الفرق بين ما نسميه عقلية قديمة بدائية وأخرى حديثة، لا يكمن في نوع العمليات الذهنية، بل يكمن في طبيعة الأشياء، فليست الفأس الحديدية بأرقى من الفأس الحجرية بسبب أنها «تفضلها صنعاً»، إذ كلتاهما جيدة الصنع، ولكن الحديد غير الحجر[21].

وعندما نقول مع ستروس إن الأسطرة ملكة ثابتة فهذا لا يعني أن هناك عقليّة تنتج البيان، وأخرى تنتج العرفان وثالثة تنتج البرهان. إذ انه مع شرعية هذه الحفريات إلا إننا نرى أنها سرعان ما تنزلق إلى إصدار أحكام أدلوجية، تنتهي بإقامة تضاد بين عقلية عربية وأخرى شعوبية[22].

وانطلاقاً من أن الأُسطورة كانت تمثل تاريخاً مقدساً كما يرى إلياد[23]، فإن إعادة الإعتبار للعامل الأُسطوري في إعادة كتابة التاريخ، تتزامن مع إعادة الإعتبار للمقدس ولمسألة الهوية والخصوصية. إنطلاقاً من هذا أيضاً فإن هذه الدراسة التي تطال إشكالية العلاقة بين التاريخ والنص المقدس، تهدف إلى إعادة طرح الأسئلة عن كيفية تحول الحدث التاريخي إلى حدث أُسطوري، وعن كيفية زحزحته لصالح الأسطرة والتقديس، وهل يمثل هذا

الفكر المنتج لعملية الأسطرة، قطيعة معرفية مع الفكر السابق عليه، وما يصطلح على تسميته بالحقبة الجاهلية، خاصة وأن هذا الفكر منتج ومعاود إنتاجه من خلال عمليات التأويل وما تجر معها من إضافات من قبل مؤرخين، هم إما صحابة أو تابعون أو ينتمون إلى نظام فكري (إبستمي) واحد.

* * *

سوف نتناول في هذه الدراسة مثالين اثنين يكونان شاهدين على تحول الحدث التاريخي إلى رؤية (ميثولوجية ـ أُسطورية) وهذا لا يعني أن الحدث الأُسطوري، يجبُّ الحدث التاريخي، بل إنه يحتويه، ويضفي عليه القداسة، والتي تظل باستمرار الإطار المرجعي لعملية التجييش الواسعة للجماهير لمواجهة التحديات. كذلك فإننا نهدف من تناولنا لهذين المثالين للرد على حجة واهية تزخر بها الأديان العربية مفادها، أن التراث العربي لم يعرف الأُسطورة ولم يحمل لنا أساطير عربية كاملة، بل إن ما وصلنا منه ليس أكثر من إشارات لا ترقى إلى مستوى الأُسطورة وبخاصة في شكلها الإغريقي القديم أو ببنيانها الفلسفي في الفكر الهندي والمصري. وكثيراً ما يُعزى ذلك إلى أن آلهة العرب لها تصور محسوس أكثر من كونها خلقاً فنياً وإبداعاً له خصائصه الذاتية المتميزة[24].

فيما يلي سنتناول بالمقارنة والتحليل، أسطورة الخلق عند ابن الأثير، وغزوة بدر في مغازي الواقدي على أن نتبعهما في فصول قادمة بدراسات أخرى عن الميثولوجيا الإسلامية، وذلك عبر منظور مختلف لما هو سائد في الأدبيات الفكرية العربية والتي عودتنا في السنوات القليلة الماضية على إصدار أحكام قيمة غير قابلة للنقض كالقول مثلاً، حيثما يسود فكر أُسطوري تسيطر العبودية الإجتماعية على الطبقات العاملة والفقيرة»[25] وعبر هذا يدعونا ممثلو هذا التيار الذي يربط تخلف الطبقة العاملة بسيادة الفكر الأُسطوري، باسم المادية التاريخية إلى تجاوز الفكر الأُسطوري واللحاق بأوروبا العصر. يكتب أحد دارسي الأساطير يقول: إننا في مسيس الحاجة إلى الهجرة من نقيض إلى

نقيض، أو من السلفية إلى المستقبلية، من البدائية الأُسطورية في مخيلة الإنسان البدائي، الشبيه بولد يتفتح على العالم، إلى العصرية كما مثلتها أوروبا، أي بامتلاك نفس المنهج الذي حققته المجتمعات الصناعية في أوروبا»[26].

أولاً ـ ملحمة الخليقة الإسلامية كما سطَّرها إبن الأثير: دراسة مقارنة

هذه الأسطورة التي سطرها المؤرخ العربي الشهير ابن الأثير في كتابه الشهير الموسوم بـ «الكامل في التاريخ»، سوف نتناولها من خلال الدراسة المقارنة، مع أساطير الخلق الأولى، التي جاءت بها الرقم الطينية المكتشفة في العراق، كما في ملحمة الخليقة البابلية، وملحمة أتراحاسيس عن الطوفان والخلق، وهي ملحمة بابلية نقلها إلى العربية المرحوم طه باقر.

صحيح أن ابن الأثير يؤثر باستمرار الانتقال من النص الثقافي إلى النص القرآني المقدس، ليشير إلى الصواب فيما يرويه عن فلان وفلان، إلا أنه يمكن القول إن النص المقدس وهو هنا النص القرآني الكريم، أصبح النواة، التي يمنح منها النص الثقافي مصداقيته وأسطرته، والذي مهّد القاع لعملية أسطرة كبيرة يصح تسميتها بملحمة الخليقة الإسلامية والتي تستند في مرجعيتها إلى النص المقدس والنص الثقافي الذي أنتجه الصحابة والتابعون ومن تبعهم، والتي تحاكي أساطير الخلق الأولى، كما جاءت في ملاحم التكوين والخليقة الأولى والتي جئنا على ذكرها.

يمكن القول: إن الخطيئة الأولى هي خطوة، أول خطوة خطاها آدم، وخرج من المقدس إلى الدنيوي، ومن الخلود إلى الفناء، من المطلق ورحابه والمغلق والدائري إلى التاريخ. فقد كانت خطوته عبوراً من السماء إلى الأرض، من الأعلى إلى الأسفل، من عليِّين إلى أسفل سافلين كما تقول الميثولوجيا الإسلامية. من الفردوس التي لا ينفق فيها غراب، ولا تعرف البكاء والعويل، ولا يقتنص فيها الذئب الحمل، ولا يعرف فيها البشر الشيخوخة والعجز، إلى الأرض الدنيا، دار الفناء. حاملاً أمانته تعمير

الأرض وبناء الجنة عليها، ومقارعة الشيطان في عقر داره **﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرضِ والجبالِ، فأبينَ أن يحمِلنها وأشفقنَ مِنْها وحَملَها الإنسانُ إنَّهُ كان ظلوماً جهولاً﴾** الأحزاب: 72.

في جميع الأساطير، الخطيئة الأولى يقوم بها إلّه، يتمرد على وضعيته المهنية، يقود إضراباً وتظاهرة إلى باب الرب، سائلاً إياه، أن يعفيه من مهمة تعمير الكون، فالتعب قد نال من الآلهة وأعياها، وعليه أن يوجد البديل. يغضب الرب والأب الكبير، ويحمل قائد التظاهرة المسؤولية والخروج على أوامره، وعندما تدور رحى الحرب بين الإله الأب وجنوده من جهة، وبين الآلهة المتذمرين، ينتصر الإله الأكبر، فيقبض على قائد التمرد، يقتله ويصنع منه أشياء مبدعة، أو يمسخه ويجعله شيطاناً.

في ملحمة الخليقة البابلية وفي اللوح الرابع منها، الذي يحكي قصة الخلق، نجد أن الإلّه مردوخ والمتوج كبيراً للآلهة يشق تيامة الأم، إلى نصفين، فتنفتح كما الصدفة. النصف العلوي يصنع منه السماء، والآخر الأرض، ويفرض على جندها من الآلهة مهمة فلاحة الأرض وتعميرها، لأنهم اشتركوا بقيادة كينجو Kungo وتآمروا مع الأم تيامة في الحرب ضد الإله الكبير.

تأتي الآلهة من جديد إلى مردوخ، تسأله العفو وسوء حالها، من كثرة العمل المفروض عليها، فيرق قلبه. هذا ما يرويه لنا الرقيم (اللوح) السادس من الملحمة:

ولما سمع مردوخ كلمات الآلهة،

حثّهُ لبه لكي يخلق أشياء عجيبة

ففتح فاه وقال لأيا،

مفصحاً عن الخطة التي دبرها في لُبّه

«دماً أخلق وعظماً أبري»،

وأصنع **لولو** Lullo، ويدعى «بشراً»

أجل لأخلق لولو: الإنسان!

ولأفرض عليه عبادة الآلهة حتى يستريحوا[27]

ثم إن مردوخ يتوجه بخطابه إلى الأنوناكي Anunaki قائلاً:

حقاً، لقد صارحناكم من قبل بالحقيقة.

والآن ينبغي لكم أن تقولوا الحق وتقسموا باسمي،

من ذا الذي خلق النزاع

وحرض «تيامة» على الثورة وهيأها للحرب

فليسلم من سبب النزاع

ولَأحَمِّلَنَّهُ جريرة ما ارتكب، فتعيشوا بسلام»

فأجابه الإيكيكي Egigi الآلهة العظام:

يا مالك آلهة السماء والأرض، يا مشير الآلهة ويا سيدهم

إنه كينجو Kungo الذي خلق النزاع

وحرض تيامه على الثورة، وهيأها للحرب

فكبلوه، وأودعوه السجن أمام أيا

وعاقبوه بقطع عروق دمه،

ومن دمه خلقوا البشر

وفرض عليهم عبادة الآلهة[28]،

في ملحمة أتراحاسيس، نجد أن الآلهة المفروض عليها زراعة الأرض وتعميرها، والتي أنهكها التعب، تقود إضراباً بقيادة «دي - إيلا» والذي جاء وضعه على أنه شخصية قوية، إلى بيت الإله الكبير إنليل Enlil فيذعر حارس البيت ويوقظ سيده، وعندما يستفسر إنليل عن المحرّض على الإضراب، تدرك الآلهة أنه يبحث عن ضحية لتحميله وزر ما حدث، فتجيبه بصوت

واحد «إن كل واحد منا نحن الآلهة مصمم على أن يخوض المعركة» لكن الإله الكبير ومجمعه الإلهي، والذي لا يخفى عليه شيء، سرعان ما يعرف أن «دي - إيلا» هو قائد التظاهرة، فتقع عليه عقوبة الموت والقتل[29].

في **الكامل في التاريخ لإبن الأثير** نجد ثلاث روايات عن إبليس:

الرواية الأولى تقول: روى الضحاك عن ابن عباس قال: كان إبليس في حي من أحياء الملائكة يقال لهم الجن، خلقوا من نار السموم من بين الملائكة، وكان خازناً من خزاني الجنة، قال وخلقت الملائكة من نور، وخلقت الجن الذين ذكروا في القرآن من مارجٍ من نار، وهو لسان النار الذي يكون في طرفها إذا التهبت. وخلق الإنسان من طين. فأول من سكن في الأرض الجن، فأقتتلوا فيها وسفكوا الدماء، وقتل بعضهم بعضاً، قال: فبعث الله تعالى إليهم إبليس في جند من الملائكة، وهم هذا الحي الذي يقال لهم الجن، فقاتلهم إبليس ومن معه حتى ألحقهم بجزائر البحور وأطراف الجبال، فلما فعل ذلك اغترَّ في نفسه وقال: قد صنعت ما لم يصنعه أحد. فاطلع الله تعالى على ذلك من قبله، ولم يطلع عليه أحد من الملائكة الذي معه[30].

الرواية الثانية: تصف إبليس على أنه ملك على الدنيا يترأس مجموعة من الجن «فقد روى أبو صالح عن ابن مسعود ومرة الهمداني عن ابن مسعود أنهما قالا: لما فرغ الله تعالى من خلق ما أحب، استوى على العرش، فجعل إبليس على ملك سماء الدنيا، وكان من قبيل من الملائكة يقال لهم الجن وإنما سُموا الجن لأنهم من خزنة الجنة. وكان إبليس مع ملكه خازناً فوقع في نفسه كبر وقال: ما أعطاني الله هذا الأمر إلا لمزية لي على الملائكة. فاطلع الله على ذلك منه فقال: إني جاعل في الأرض خليفة[31].

الرواية الثالثة: قال شهر بن حَوْشَب «إن إبليس كان من الجن الذين سكنوا الأرض وطردتهم الملائكة، وأسره بعض الملائكة فذهب به إلى السماء»[32].

إذا أخذنا بالرواية **الثانية والثالثة**، فإننا نستطيع ترتيب الأمور على

الشكل التالي. كان إبليس ملكاً على الأرض يقود مجموعة من الجن التي تقع على عاتقها مهمة تعمير الأرض وفلاحتها، والجن تقابل هنا الأنونالي (آلهة الأرض) في الملاحم الأخرى والذين تقع عليهم مهمة تعميرها وفلاحتها أيضاً. لكن إبليس شأنه شأن **كينجو** Kungo في ملحمة الخليقة البابلية، وشأن **دي - إيلا** في ملحمة «أتراحاسيس»، يقود عصياناً ضدّ الله، فيقع في الخطيئة التي تستوجب مسخه شيطاناً وطرده من ملكوت السموات، والمسخ هنا هو الوجه الآخر للقتل الذي تعرض له «كينجو» و«دي - إيلا».

في جميع أساطير الخلق، نجد أن فعل الخلق هو إعادة تشكيل وصياغة لشيء عجيب وجديد، ففي ملحمة الخليقة البابلية، تقوم الآلهة بإحضار الإله المتمرد والعاصي (كينجو). وبعد أن يقيّدوه ويضعوه أمام إله الحكمة أيا، ينزلون به الحكم، فيقطعون شرايينه، ومن دمه يُخلق «لولو» Lullo الإنسان السحيق، والذي تفرض عليه خدمة الآلهة، ليحرر بقية الآلهة من العمل وليخلدوا للراحة.

وفي ملحمة «أتراحاسيس»، الفكرة ذاتها، يخلق الإنسان الأول لولو من دم الإله المتمرد دي - إيلا وتنفخ فيه الروح، ليحمل النّير وليريح الآلهة من أعباء العمل.

عند **ابن الأثير**، نجد، أن عصيان إبليس لله تعالى استوجب البديل، وحسب ما جاء في الرواية الثانية إن الله تعالى اطّلع على ذلك منه فقال: إني جاعل في الأرض خليفة. لكن هذا الخليفة لا يخلق من دم الشيطان، بل من طين الأرض، لكنه طين كان الشيطان قد وطأه، فهو ملك الأرض قبل أن يملكها الإنسان، وبذلك سيكون ديدبه محاربة الإنسان وعدم الاعتراف به كخليفة لله على الأرض. ففي ذكر خلق آدم جاء في «**الكامل في التاريخ**» ما يلي: «فلما أراد الله أن يخلق آدم أمر جبرائيل أن يأتيه بطين من الأرض. فقالت الأرض: أعوذ بالله منك أن تنقص مني وتشينني. فرجع ولم يأخذ منها شيئاً وقال: يا رب إنها عاذت بك فأعذتها. فبعث ميكائيل، فاستعاذت منه فأعاذها، فرجع وقال مثل جبرائيل. فبعث إليها ملك الموت فعاذت منه،

فقال: أنا أعوذ بالله أن أرجع ولم أنفذ أمر ربي، فأخذ من وجه الأرض فخلطه ولم يأخذ من مكان واحد، وأخذ من تربة حمراء وبيضاء وسوداء وطيناً لازباً. فلذلك خرج بنو آدم مختلفين»[33].

وفي ما سطّر **ابن عباس**. فإن الله يعجن الطين بيديه لئلا يتكبر إبليس «قال ابن عباس) أمر الله بتربة آدم فرفعت، فخلق آدم من طين لازب من حمإٍ مسنون، وإنما كان حمأً مسنوناً بعد التراب فخلق منه آدم بيده لئلا يتكبر إبليس عن السجود. قال فمكث أربعين ليلة، وقيل: أربعين سنة، جسداً ملقى، فكان إبليس يأتيه فيضربه برجله فيصلصل، أي يصوت. قال: فهو قوله تعالى ﴿**من صلصال كالفخار**﴾، يقول فنتق كالمنفوخ الذي ليس بمصمت، ثم يدخل من فيه. ثم يقول: لست شيئاً، ولشيء ما خلقت، ولئن سلطت عليك لأهلكنك ولئن سلطت عليَّ لأعصينّك فكانت الملائكة تمر فيه فتخافه، وكان إبليس أشدهم منه خوفاً»[34].

يقول ابن الأثير: فلما نفخ الروح فيه دخلت من قبل رأسه، وكان لا يجري شيء من الروح في جسده إلا صار لحماً، فلما دخل الروح رأسه عطس، فقالت له الملائكة: قل الحمد لله. فلما دخلت الروح عينيه نظر إلى ثمار الجنة، فلما بلغت جوفه اشتهى الطعام فوثب قبل أن تبلغ الروح رجليه عجلان إلى ثمار الجنة[35].

يحدثنا بعد ذلك ابن الأثير، حديثاً له طابع أدلوجي، وهو أن الله أسكن آدم وحواء التي خلقها من ضلعه بعد أن أوقعه في سبات في الجنة و«أطلق لهما أن يأكلا كلَّ ما أرادامن كل ثمارها غيرثمر شجرة واحدة، ابتلاءً منه لهما وليمضي قضاءه فيهما وفي ذريتهما، فوسوس لهما الشيطان[36].

في الرواية أن الشيطان أراد دخول الجنة، فمنعته خزنتها. فأتى جيمع دواب الأرض لتحمله فأبت إلا الحية التي أدخلته إلى الجنة بين نابيها. ويبدأ الشيطان بالنواح حتى يسمعه آدم وحواء، وعندما يسألانه عن سبب بكائه يقول: أبكي عليكما «تموتان فتفارقان ما أنتما فيه من النعمة والكرامة، فوقع ذلك في أنفسهما»[37]. وعند ذلك يدلّهما على شجرة الخلد فيأكلان منها. وبذلك

يعصيان الله ويحل عليهما غضبه فيطردهما من الجنة، فينزل آدم في الهند وحواء في جدة. قال ابن عباس: فجاء في طلبها فكان كلما وضع قدمه بموضع صار قرية، وما بين خطوتيه مفاوز، فسار حتى أتىٰ جمعاً فازدلفت إليه حواء، فلذلك سميت **المزدلفة**. وتعارفا بعرفات فلذلك سميت **عرفات**، واجتمعا بجمع فلذلك سميت **جمعاً**. وأهبطت الحية **بأصفهان** وإبليس **بميسان**»[38].

* * *

ما نستنتجه مما سبق، أن الخطيئة الأصلية والأزلية تقع على عاتق إله ما، ثم تحميلها الإنسان عوضاً عنه. فمعظم النصوص الأسطورية تتمحور حول مجموعة من النقاط:

أولاً ـ عصيان عام يقوده إله، كينجو في ملحمة الخليقة البابلية، دي ـ إيلا في ملحمة أتراحاسيس، إبليس في ملحمة الخليقة الإسلامية، موجه ضد الإله الأكبر إحتجاجاً على وضعية دونية يعيشها وأتباعه.

ثانياً ـ حدوث حرب طاحنة يقودها الإلٓه الأكبر: مردوخ في ملحمة الخليقة البابلية، إنليل في ملحمة أتراحاسيس السومرية، جند الله الملائكة في ملحمة الخليقة الإسلامية، تنتهي بانتصار الإله الأكبر وإخماد الثورة الفتنة.

ثالثاً ـ القبض على الإله المحرض، قتله وتشريده وتحميله وزر الخطيئة، ثم خلق الإنسان من دمه، ويمكن القول إن خلق الإنسان من دمه، يعني تحميل وزر (الخطيئة ـ الأمانة) للإنسان وبذلك تصبح الخطيئة أصلية وأزلية.

في ملحمة الخليقة الإسلامية عند ابن الأثير، نجد أن عزرائيل يقبض الطين من الأرض، وعندما تعوذ بالله من ذلك لا يرد عليها. والأصح أن عزرائيل يقبض روح الأرض فتصبح ميتة وتخرج هي أيضاً من مجمع الخالدين لتصبح قاعاً ومسرحاً لأبطال الخطيئة، إبليس من جهة وآدم وذريته من جهة أخرى. فهذه هي دراما الكون الأزلية. إنه الصراع الأزلي بين الله أو من ينوب عنه وبين الشيطان، بين جلجامش سليل الآلهة وحوا والشيطان والذي ينتصر عليه بمساعدة أوتو إلـه الشمس.

وبذلك يمكن القول إن الحاج المسلم الذي يزور المزدلفة وعرفات، يكون قد جدد العزم على مقارعة الشيطان، لتكتب له النجاة في أرض الفناء إلى الفردوس، إلى الجنة، إلى الحكم الكبير الذي تغذيه أسطورة العود الأبدي.

ثانياً: غزوة بدر ـ التاريخ والأسطورة عند الواقدي:

غزوة بدر، هي الحدث التاريخي المهم، الذي يؤسس كنموذج في تاريخ الإسلام والمسلمين، والذي يجب أن يستعاد ويحاكى دائماً.

قبل أن أعرض لأسطرة الواقدي، أود الإشارة إلى أن المنهجية الوضعية للمؤرخ الحديث بمجمل تسمياتها لها نظرة مغايرة تماماً لنظرة الواقدي. وهذا بدهي، لأن المؤرخ الحديث لا يهتم إلا بالمعطيات والأحداث والتي يمكن تحديدها بدقة أو إنكارها، كما تفعل بعض الدراسات الإسلاماتية (الإستشراقية). فالحدث التاريخي ـ وأقصد هنا غزوة بدر يظهر على أنه صراع عادي بين القرشيين وبين المسلمين بقيادة الرسول ﷺ. يعلم النبي بأمر قافلة أبي سفيان المحملة من الشام، فيقرر اعتراضها بجمع من الصحابة يضم الأنصار بقيادة سعد بن عبادة، يقدر عددهم الطبري بـ (236) صحابياً والمهاجرين بقيادة علي بن أبي طالب ويقدر عددهم بـ (77) صحابياً.

يعلم أبو سفيان بالأمر ويستدل على ذلك بحنكة، فيغير اتجاه القافلة إلى البحر. وما أن تعلم قريش بالأمر حتى تعد العدة وتقرر الثأر من النبي وصحبه بجيش يفوق جيش المسلمين بثلاثة أضعاف (950) قرشياً. تدور المعركة عند بئر بدر. في البداية مبارزة عادية محصورة بقريش، حيث يتبارز عتبة بن ربيعة وأخوه شيبة بن ربيعة وابنه الوليد من قبل الطرف القرشي، وعلي بن أبي طالب وحمزة وعبيد بن الحارث، وتنتهي بقتل عتبة بن ربيعة وأخيه وابنه، ثم تدور رحى الحرب لتنتهي بانتصار المسلمين وأسر عدد كبير من القرشيين[39].

ويستدل البعض ممن يبحثون عن استدلالات عقلانية ليعمموها بالحادثة

التالية التي يرويها **الطبري** وقد جرت عند نزول المسلمين موضعاً في بدر بطلب من الرسول إذ «ذكروا أن الحباب بن المنذر بن الجموح قال يا رسول الله: أرأيت هذا المنزل، أمنزلٍ أنزلك الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخره، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال بل هو الرأي والحرب والمكيدة. فقال يا رسول الله فإن هذا ليس لك بمنزل فانهض بالناس حتى تأتي أدنى ماء من القوم فتنزله، ثم تغوّر ما سواه من القُلُب. ثم تبني عليه حوضاً فتملأه ماءً، ثم نقاتل فنشرب ولا يشربون»[40].

الحدث التاريخي عن الواقدي هو نفسه ـ بالأصح هو المنهل الذي ينهل منه الطبري والمسعودي وابن الأثير وغيرهم. لكن عملية التآكل التي تقوم بها الأسطرة على حساب الحدث التاريخي، هي التي **تحول الحدث التاريخي إلى حدث أُسطوري**. فالمعركة لم تعد معركة بين بشر، بل معركة بين الله والشيطان. إن الحدث الأُسطوري ينزع باتجاه البداية، باتجاه ما هو بدئي، في محاولته إلغاء الزمن، والتالي إلغاء التاريخ والاتجاه إلى أُسطورة العَوْدِ الأبدي، لتصوير الحدث التاريخي على أنه امتداد لصراع أزلي بين الرحمن والشيطان. فالله يتدخل في التاريخ ويضعه على هواه، لا بل يختار ويحدد مكان المعركة.

«حدثنا الواقدي قال: فحدثني ابن أبي حبيبة، عن داود بن الحصين، عن عكرمة، عن ابن عباس قال: نزل جبريل على رسول الله ﷺ، فقال: الرأي ما أشار به الحباب. فقال رسول الله ﷺ: يا حباب، أشرت بالرأي! فنهض رسول الله ﷺ ففعل كل ذلك»[41].

في الليلة السابقة على بدر، ينزل المطر من السماء، والمطر هنا تعبير في غاية الدلالة على تواصل السماء مع الأرض، لكنه يؤذي كفار قريش ولا يؤذي المسلمين «حدثنا محمد قال: حدثنا الواقدي قال: فحدثني عبيد بن يحيى عن معاذ بن رفاعة، عن أبيه، قال: بعث الله السماء وكان الوادي دهساً ـ والدهس الكثير الرمل ـ فأصاب ما لبد الأرض ولم يمنعنا من المسير، وأصاب قريش ما لم يقدروا أن يرتحلوا منه، وإنما بينهم قوز من الرمل. قالوا وأصاب المسلمين تلك الليلة النعاس، ألقي عليهم فناموا ـ ألقى الله عز وجل، وما

أصابهم من المطر لا يؤذيهم. قال الزبير بن العوام: سلط علينا النعاس تلك الليلة حتى إني كنت لأتشدد. فتجلدني الأرض فما أطيق إلا ذلك، ورسول الله ﷺ وأصحابه على مثل تلك الحال. وقال سعد بن أبي وقاص: رأيتني وإذ ذقني بين يدي، فما أشعر حتى أقع على جنبي. قال رفاعة بن رافع بن مالك: غلبني النوم، فاحتلمت حتى اغتسلت آخر الليل»[42].

إن البشر (المسلمين والكفار) في غزوة بدر، لا يزيدون عن كونهم ممثلين مسرحيين يعيدون بصورة واضحة دراما الصراع الأزلي بين الخير والشرّ، بين الله والشيطان، شخصيات منفعلة عليها أن تردد كل ما يقال لها في الكواليس. لكنها مسرحية تعكس حالة من التداخل والتحالف «تداخل الظرف الآني والراهن مع الأبدي، وتداخل الظرف العابر مع الثابت الذي لا يتغير، وتداخل الزائل الكائن مع المطلق، وتداخل الدنيوي مع المقدس، والمادي مع المتعالي»[43]. إنه التحالف بين العبد وخالقه على الثأر للهزيمة الأولى التي حدثت في الفردوس، هزيمة آدم أمام الشيطان.

يحدثنا الواقدي أن «إبليس قد تصور في صورة سراقة بن جعشم المدلجي يُذمّر المشركين ويخبرهم أنه لا غالب لهم من الناس»[44]. في المقابل كان رسول الله ﷺ يدعو الله في عريشه المصنوع من الجريد: «اللهم إنك إن تهلك هذه العصابة من أهل الإسلام، لا تعبد في الأرض، اللهم، إنك أنزلت عليَّ الكتاب، وأمرتني بالقتال، ووعدتني إحدى الطائفتين، وأنت لا تخلف الميعاد! اللهم هذه قريش قد أقبلت بخيلائها وفخرها، تحادك وتكذب رسولك! اللهم، نصرك الذي وعدتني اللهم أحنهم الغداة»[45]!.

وعن الواقدي أن رجلاً من أصحاب الرسول جاء إلى الرسول فقال: يا رسول الله، إني أرى ريحاً قد هاجت من أعلى الوادي وإني أراها بعثت بنصرك»[46].

وعن شعبة مولى ابن عباس، قال: سمعت ابن عباس يقول: لما توافق الناس أغمي على رسول الله ﷺ ساعة، ثم كشف عنه فبشر المؤمنين بجبريل في جند من الملائكة في ميمنة رسول الله ﷺ، وإسرافيل في جند آخر

بألف، وميكائيل في جند آخر في ميسرة رسول الله ﷺ[47]. وفي رواية أخرى «حدثنا محمد قال: حدثنا الواقدي: قال: فحدثني موسى بن يعقوب، عن أبي الحويرث، عن محمد بن جبير بن مطعم، عن رجل من بني أود، قال: سمعت علياً عليه السلام يقول، وهو يخطب بالكوفة: بينما أنا أميح في قليب بدر [أميح: أستقي، وهو في نزع الدلاء، وهو المتح أيضاً] جاءت ريح لم أر مثلها قط شدّة، ثم ذهبت فجاءت بريح أخرى، لم أرَ مثلها إلا التي كانت قبلها، ثم جاءت ريح أخرى، لم أرَ مثلها إلا التي كانت قبلها، وكانت الأولى جبريل في ألف مع رسول الله ﷺ، والثانية ميكائيل في ألف عن ميمنة رسول الله ﷺ وأبي بكر، وكانت الثالثة إسرافيل في ألف، نزل عن ميسرة رسول الله ﷺ، وأنا في الميسرة»[48].

وفي حديث للواقدي يعود في أصوله إلى عبد الرحمن بن عوف أنه قال: «رأيت يوم بدر رجلين، عن يمين النبي ﷺ أحدهما، وعن يساره أحدهما، يقاتلان أشد القتال، ثم ثلثهما ثالث من خلفه، ثم ربعهما رابع أمامه»[49].

هكذا نجد أن الدراسة المقارنة مع ملاحم الخلق القديمة، البابلية والسومرية، تفيد إلى درجة كبيرة هنا. فالمعركة في بدر، يحدد النص الأسطوري طرفيها بصورة واضحة. الشيطان الذي يتلبس صورة سراقة بن جعشم المدلجي وجيشه من جهة، والله وجنده من الملائكة والمؤمنين من جهة ثانية. وبذلك فإن هزيمة الكفار هي هزيمة الشيطان أولاً «فلما أبصر عدو الله الملائكة نكص على عقبيه، وقال: إني بريء منكم إني أرى ما لا ترون فتشبث به الحارث بن هشام، وهو يرى أنه سراقة لما سمع من كلامه، فضرب في صدر الحارث فسقط الحارث، وانطلق إبليس لا يرى حتى وقع في البحر، ورفع يديه وقال: يا رب، موعدك الذي وعدتني»[50]! وعندما تطيح الملائكة والمسلمون بكفار قريش المهزومين سلفاً بعد هزيمة قائدهم إبليس، يأسرون سبعين منهم ويقتلون سبعين، وكانت الملائكة رجالاً بيضاً على خيل بلق بين السماء والأرض، يقتلون ويأسرون. فعندما جاء عبد الرحمن بن

عوف بالسائب بن أبي حبيش الأسدي أسيراً سأله الرسول ﷺ من أسرك فقال لا أعرف. فقال رسول الله ﷺ : أسره ملك من الملائكة كريم»[51].

* * *

في جميع الميثولوجيات القديمة، يستعاد **الحدث التأسيسي الأول** باستمرار، كطقس احتفالي (طقس رأس السنة) حيث يعاود فيه تمثيل الحدث التأسيسي الأول، حيث يخلق الإنسان الجديد، المؤمن، فمن شأن هذا الاحتفال أن يمحو جميع الخطايا، التي لحقت بالإنسان، أو بالأصح، التي ألحقها به الزمان والتاريخ. يقول إلياد: «والإنسان إذ يشترك رمزياً في محو الخطايا، وفي تجديد خلق العالم، يخلق هو أيضاً من جديد، يولد من جديد لأنه بدأ وجوداً جديداً، يحس نفسه مع كل عام جديد أنه أكثر حيوية وحرية وأكثر طهراً، لأنه تحلل من عبء أخطائه وذنوبه، واستعاد الزمان الأسطوري الذي حصل فيه الخلق. وبالتالي الزمان «المقدّس»، الزمان «القوي»: مقدس لأنه تغير بحضور الآلهة، وقوي لأنه اقتصر على الخلق الأعظم الذي حصل في وقت ما، وهو خلق العالم. رمزياً، يعود الإنسان فيصبح معاصراً لنشأة الكون، حاضراً في فعل خلق العالم»[52]. ويضيف إلياد: «والإنسان الديني ظامىء إلى الحقيقة الأولى، عندما كان العالم في حالة مخاض»[53].

خاتمة البداية...

إن الهدف من هذه الدراسة، بالإضافة إلى الأهداف التي ذكرناها في البداية، هو، إعادة طرح الأسئلة، كيف نكتب تاريخنا بموضوعية[54]. ما هي الموضوعية، وما هو المنهج الضامن لهذه الموضوعية، والذي يضمن عدم سقوطها إلى مستوى الوضعية، أين تكمن إشكالية كتابة تاريخنا العربي الإسلامي، وإلى أي مدى تغلغلت العقائد الأخرى إلى النص المقدس، وأصبحت نصاً ثقافياً يستند على النص المقدس ويساهم في تأويله من جديد، بحيث يمكن الحديث بدقة عن أكثر من نص تأويلي. وإلى أي مدى كان الإسلام يمثل قطيعة معرفية إبستمولوجية مع الفكر السابق، حيث يمكن الحديث عن قطيعة معرفية تكتسب شرعيتها من فعل الحرتقة bricoler. فقد

شبه ستروس عمل المؤسطر بعمل المحرتق، الذي يعيد ترتيب بقايا الأحداث فتستحيل بنى ومتكونات جديدة[55].

هذه الأسئلة تحتاج منا جميعاً إلى حفريات حديثة في تراثنا الثري العربي الإسلامي، قبل أن نسوق أحكاماً قاطعة ونغلق باب الاجتهاد.

الهوامش والمراجع:

(1) كلود ليڤي ستروس، الفكر البري، نقله إلى العربية نظير جاهل (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، 1984)، ص 293 - 323.

(2) مرسيا إلياد، أسطورة العود الأبدي، ترجمة نهاد خياطة (دمشق، دار طلاس، 1987)، ص 254.

(3) مرسيا إلياد، المصدر السابق، ص 255.

(4) مرسيا إلياد، المصدر نفسه، ص 327. ويكتب ستروس في المنحى نفسه يقول: فالتاريخ ليس أبداً التاريخ لذاته، بل التاريخ بالنسبة لنا أولي»، ص 305.

(5) مرسيا إلياد، المصدر نفسه، ص 153.

(6) مرسيا إلياد، المصدر نفسه، ص 84.

(7) مرسيا إلياد، المصدر نفسه، ص 86 - 87.

(8) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح (بيروت، معهد الإنماد القومي، 1986)، ص 15.

(9) عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني (بيروت، دار الحقيقة، 1970)، ص 45 - 48.

(10) عمر فروخ، تجديد التاريخ في تعليله وتدوينه، (بيروت، دار الباحث، 1980)، ص 9.

(11) قسطنطين زريق، نحن والتاريخ (بيروت، دار العلم للملايين، 1974)، ص 712 - 212.

(12) سمير أمين، الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة الامبريالية، ترجمة هنرييت عبودي (بيروت، دار الطليعة، 1980). حيث يرى الدكتور أمين: أن المقابلة بين خط أوروبي وخط آسيوي مزعوم، هي من صنع فصيلة فلسفات التاريخ المتمحورة حول الذات الأروبية، ص 7. وسنرى في فصل قادم أن دراسات الدكتور تيزيني وأحمد صادق سعد تنطلق من هذه الركيزة المرجعية الأوروبية الواهية لتقودنا إلى نتائج واهية.

(13) إدوارد سعيد، الاستشراق، نقله كمال أبو ديب (بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1981). وقد بين سعيد وكما هو معروف أن اجتهادات ماركس الاقتصادية التي تخص الشرق، هي جزء لا يتجزأ من نظام الاستشراق. وبذلك فإن المثقف والمفكر العربي الذي يستعير أدوات التعبير عن نفسه ومجتمعه وتاريخه من نظرة ماركس الاستعلائية والتسلطية للشرق فإنه يساهم في شرقنه نفسه، ص 170 - 173.

(14) تركي علي الربيعو، نقد الاتجاهات المعاصرة في دراسة الأسطورة، مجلة الفكر العربي، العدد /41/ ـ كانون الثاني، آذار 1986، ص 277 - 299. وقد حاولنا أن نبين أن النظر إلى الأسطورة من منظور ماركس والذي كان يراها على أنها سذاجة الطفل، والتي يعكسها تيزيني وأحمد صادق سعد، لتصبح شاهداً على وجود نمط إنتاج آسيوي، سرعان ما تختزل المقدس في التاريخ إلى وضعانية بسيطة ومخلة وخطيرة في نتائجها، لأنها تلغي المقدس وكل تجلياته بحجة أنه مؤسطر، خاصة وأن الأسطورة ترتبط في هذا

النوع من الكتابات بالخرافة، وتظل مقطوعة الصلة بالإنجازات الحديثة في مجال الإناسة والتاريخ.

(15) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي (بيروت، دار الحقيقة، 1973) ص 85 - 86. وانظر مناقشة العروي لكتاب زريق الموسوم بـ «نحن والتاريخ»، ص 95 - 96.

(16) مثال ذلك كتاب الدكتور عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية ـ دراسة في الوعي والهوية (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1984).

(17) هذه الإشكالية عالجها الجابري مراراً، وقد سعى لحل هذه الإشكالية من خلال دراسته لنظام البيان في كتابه الموسوم بـ «بنية العقل العربي» (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986). وقد عاد ليؤكد ذلك في مناسبات ومقابلات عديدة. يقول في مقابلة حديثة معه «نحن مسلمون مالكيون سنيون وعرب في الوقت نفسه، ولا تناقض بين الإثنين، إن مشكل العروبة والإسلام مشكل محلي وقطري وقد وجد في الشام، وقد تغذى بوجود أقليات مسيحية بصفة خاصة» مجلة المنابر، السنة الرابعة، العدد الخامس والسادس والأربعون، تشرين الثاني ـ كانون الأول 1989 م.

(18) محمد أركون، مصدر سبق ذكره، ص 15.

(19) هاشم صالح، حاشية ص 18 في كتاب محمد أركون عن تاريخية الفكر العربي الإسلامي.

(20) المنصف بن عبد الجليل، المنهج الأنتربولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي، ص 32 (44. مجلة الفكر العربي المعاصر ـ العدد 68 - 69 سبتمبر ـ أكتوبر 1989 م.

(21) كلود ليفي ستروس، بنية الأساطير، نقل النص عن الفرنسية مصطفى المسناوي، مجلة بيت الحكمة ـ عدد خاص عن ستروس، العدد الرابع، السنة الأولى، يناير 1987 م، ص 63 - 93. يقول ستروس في تأكيده على أن الأسطورة ملكة ثابتة «إذا كان محتوى الأسطورة عرضياً كله، فكيف لنا أن نفهم أن الأساطير تتشابه إلى هذا الحد من أقاصي الأرض إلى أقاصيها» ص 65.

(22) تميل الدراسة القيمة التي أعدها الجابري حول «بنية العقل العربي»، إلى إن نظام العرفان يمنع من الرؤية الهرمسية للعالم، ويسهم في إنتاج تأويل جديد للنص المقدس، وقد استطاعت هذه العقلية العرفانية أن تغزو نظام البيان العربي الإسلامي وأن تؤسس البيان على العرفان. لكن هذه التحليلات انزلقت إلى مستوى إيديولوجي كان الجابري قد حذر منه في بداية «تكوين العقل العربي». وقد وجد هذا الانزلاق تعبيره في إقامة تضاد بين عقلية عربية نصف عقلانية، وأخرى فارسية شعوبية تدور في فلك اللامعقول. أنظر نظام العرفان في كتابه «بنية العقل العربي» (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986).

(23) مرسيا إلياد، رمزية الطقس والأسطورة، المقدس والدنيوي، ترجمة نهاد خياطة (دمشق، دار العربي، 1987) ص 90.

(24) صفوت كمال، التصور الأسطوري في التراث العربي، مجلة المأثورات الشعبية، العدد

الرابع، ص 45، 1986 ـ مركز التراث الشعبي ـ قطر.

(25) خليل أحمد خليل، مضمون الأسطورة في الفكر العربي (بيروت، دار الطليعة، 1973) ص 83. وانظر ص 75، وص 77.

(26) شوقي عبد الحكيم، الفولكلور والأساطير العربية (بيروت، دار ابن خلدون، 1983)، ص 230 - 239.

(27) طه باقر وبشير فرنسيس، الخليقة وأصل الوجود (قصة الخليقة البابلية «إينوما إيليش») مجلة سومر. الجزء الأول والجزء الثاني 1949، وزارة الاعلام، بغداد. ص 1 - 36. وانظر ص 28.

(28) المصدر الساق، ص 28.

(29) حول ملحمة أتراحاسيس، فقد نقلها العلامة طه باقر ونشرت في مجلة سومر الجزء الثاني، 1950، ص 154 - 179. راجع بشأنها الفصل الأول من هذا الكتاب المتعلق بالقرابين البشرية. وانظر بحثنا «مدخل إلى فهم ظاهرة القرابين البشرية، مجلة الفكر العربي، ص 22 - 42، العدد /44/، كانون أول 1986، السنة السابعة.

(30) إبن الأثير، الشيخ العلامة عز الدين أبي الحسن الشيباني، الكامل في التاريخ (بيروت، دار صادر ودار بيروت، 1965) المجلد الأول ص 24 - 25.

(31) المصدر نفسه، ص 25.

(32) المصدر نفسه، ص 25.

(33) نفس المصدر، ص 27 - 28.

(34) المصدر نفسه، ص 28.

(35) المصدر نفسه، ص 29.

(36) المصدر نفسه، ص 33.

(37) المصدر نفسه، ص 33.

(38) المصدر نفسه ص 37. هذه الأسطرة لها منحى إيديولوجي. فمن المعروف إن ابن الأثير عاش في زمن الهجمة الصليبية والهجمة المغولية على دار الإسلام، فالمسلم في منظوره يقع على عاتقه محاربة سلالة الأفعى من الشرق، وسلالة الشيطان من ميسان.

(39) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، الجزء الثاني، ص 267 - 297، موقعه بدر، دار القاموس الحديثة ـ بيروت.

(40) الطبري، المصدر السابق، ص 277.

(41) الواقدي، محمد بن عمر بن واقد، كتاب المغازي، الجزء الأول ص 54، تحقيق مارسدن جونس، ثلاثة أجزاء (بيروت، عالم الكتب، 1962).

(42) الواقدي، الجزء الأول ص 54.

(43) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 19.

(44) الواقدي، المصدر السابق، ص 71.

(45) الواقدي، ص 59.

(46) الواقدي، ص 56.

(47) الواقدي، المصدر نفسه، ص 71.

(48) الواقدي، المصدر نفسه، ص 57.

(49) الواقدي، المصدر نفسه، ص 78.
(50) الواقدي، ص 71 وص 75.
(51) الواقدي، ص 79.
(52) مرسيا إلياد، رمزية الطقس والأسطورة، ص 77.
(53) مرسيا إلياد، المصدر السابق، ص 77.
(54) نقولا زيادة، لماذا تعثرت كتابة تاريخنا على أيدينا، ص 80 - 69، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد /12/ أيار 1981 م.
(55) ستروس، الفكر البري، ص 40 - 43.

الفصل الثاني

الطوفان في الميثولوجيا الاسلامية

(دراسة مقارنة)

﴿فدعا ربه إني مغلوب فانتصر. ففتحنا أبواب السماء بماء منهمر. وفجرنا الأرض عيوناً فالتقىٰ الماء على أمر قد قدر. وحملناه على ذات ألواح ودسر. تجري بأعيننا جزاء لمن كان كفر. ولقد تركناها آية فهل من مدكر﴾ قرآن كريم. القمر 9 - 15

إذا كان مبرر الحضارة الأول هو حماية الناس من الطبيعة كما يرى فرويد، فإن السؤال الرئيسي والهام الذي واجهه الإنسان وواجهته البشرية مجتمعة، هو، كيف يستطيع الناس حماية أنفسهم من الكوارث الطبيعية التي تتهددهم[1]. ويذهب فرويد في كتيّبه الموسوم بـ«مستقبل وهم» إلى القول «إنه لواحد من أندر المشاهد الرائعة والنبيلة التي يمكن أن يقدمها البشر، أن نراهم يواجهون كارثة من الكوارث الطبيعية وقد تناسوا خلافاتهم ومشاحناتهم وخصوماتهم التي تفرق بينهم كي يتذكروا مهمتهم الكبرى المشتركة: الحفاظ على الإنسانية في مواجهة قوى الطبيعة المتفوقة»[2] خاصة إذا كانت بهذا الحجم الذي أبدعه خيال الأجداد، كما تصوره ملحمة جلجامش:

لقد بلغت رعود الإله /أدد/ عنان السماء

فأحالت كل نور إلى ظلمة.

وتحطمت الأرض الفسيحة كالكوز «الجرة»

وظلت زوابع الريح الجنوبية تهب يوماً كاملاً

وازدادت شدة في مهبها حتى غمرت الجبال

وفتكت بالناس كأنها الحرب العوان

وصار الأخ لا يبصر أخاه

ولا البشر يميزون من السماء

وحتى الآلهة ذعروا وخافوا من عباب الطوفان

فانهزموا وعرجوا إلى سماء /آنو/ Anu

لقد استكان الآلهة وربضوا كالكلاب إزاء الجدار الخارجي[3].

وهنا يتبدى قدر الإنسان، فحتى الآلهة تذعر وتخاف الطبيعة في لحظات غضبها. قدره أن يصنع حضارته، وأن يرتفع بنفسه ويسمو على الشروط الحيوانية والطبيعة المعطاة وعبر ذلك تتجلى عظمته. فالثقافة الحضارة ـ فرويد لا يرى مبرراً للفصل بين الثقافة والحضارة ـ تؤكد نفسها ـ كما بيّنا سابقاً ـ من خلال أمرين. **الأول** السيطرة على الطبيعة وتأكيد نفسها في مواجهتها، ثم تحويلها واستئناسها في محاولة لخلق شروط بيئية ملائمة **والثاني** تنظيم العلاقات بين الناس على أساس من قاعدة الذنب بلا ذنب.

وعبر هذا تتجلى عظمة النصوص المقدسة، عظمة ذلك الأدب العملاق المؤسطر، الذي يقصُّ علينا حكايا الأولين، الذين ساهموا ببناء صرح الحضارة البشرية. لأن أعظم الأعمال الفنية كما يقول أرنولد هاوزر في كتابه «الفن والمجتمع عبر التاريخ» تبحث دائماً عن إجابة لهذين السؤالين. **كيف يمكن أن تحقق البشرية لنفسها هدفها. وكيف يمكننا أن نشارك في تحقيق هذا الهدف**[4].

ولذلك فإن الأعمال الميثية الكبرى، كنصوص مقدسة، تبقى شاهداً أدبياً، إلى جانب الإنسان في محاولاته المستمرة لأدلجة نوازعه الحضارية. وهنا يتبدى الدور الكبير لهذه الأعمال الميثية بإعتبارها فناً عظيماً، وباعتبارها الحد

الفاصل بين ما يجب تغييره وما لا يجب، بين ما يجب تأليهه وما لا يجب. ما يجب أن يكون شاهداً أو أبدياً يحكي قصة الخلق للأجيال القادمة وبين ما يجب أن يزول. ولعل حديث الأوابد، من أول زيقورة بُنيت في سومر إلى برج بابل إلى المئذنة الملوية في سامراء العراق، وصولاً إلى قرطبة ومروراً بالأهرام، تبقى شواهد مادية في محاولات الحضارة المستمرة للوقوف في وجه الطبيعة ومقارعتها وتأكيد نفسها على أنها الخيار الوحيد للإنسان.

صحيح أن الحضارة تقوم على نكران الغرائز، وتتطلب بعض التضحيات، لكنها تتطلب ذلك لتجعل حياة البشر ممكنة في ظل التحديات الطبيعية، فالطبيعة أقسى بكثير، فلو ألغيت الثقافة - كما يقول فرويد - لما بقي شيء غير الوضعية الطبيعية، وهذه يصعب تحملها أكثر من الحضارة بكثير، صحيح أن الطبيعة لا تطلب منا أن نحد من غرائزنا، بل ترخي لها حبل الحرية كاملاً. لكن لها طريقتها، وهي طريقة فعالة للغاية، في تقييدنا، فهي تقضي علينا بكل برود وقسوة ووحشية عبر ظواهرها الممثلة بالزلازل والفيضان والعواصف والآفات والأمراض (الإيدز مثلاً) والموت.

الطوفان في الميثولوجيات القديمة والميثولوجيا الإسلامية خاصةً.

تحاول هذه الدراسة، أن تقدم الإجابة، من خلال قراءة جديدة لميثولوجيا الطوفان، عن السؤال الهام والأساسي والمحايث للسؤال الرئيسي. فإذا كان السؤال الرئيسي هو كيف يستطيع الناس حماية أنفسهم من الطبيعة فإن التساؤل المهم والمبثوث في ثنايا النصوص الميثولوجية هو **كيف يستطيع الناس حماية أنفسهم من طبيعتهم هم؟** وكيف يرسون القواعد لعلاقاتٍ اجتماعية جديدة، تساهم في تنظيم علاقاتهم على أسس مقدسة ومتينة. فالطوفان في الميثولوجيات السامية، يظهر على أنه نتيجة.

ليس من هدف الأدب العظيم أن يعرض لنا الظواهر بعقلانية. **فالسؤال الجدير بالطرح ليس القائل بحقيقة الظواهر ومدى صحتها. بل ما المقصود منها؟**. إذ إن وظيفة العمل الفني تحويل مضمون معطى، واقعة أو حاضرة تاريخية شخصية أو اجتماعية إلى كلّية مكتفية بذاتها، قصيدة،

مسرحية، رواية. ولـذلك فـإن أهمية الأدب العـظيم ـ وعـلى حـد تعبـير ماركيوز ـ تكمن في أنه يحدثنا عن عقدة بـالذنب بـلا ذنب[5] كانت بمثابة الأسّ والأساس الذي قامت عليه الحضارة البشرية على قاعدة نكران الغرائز.

تحاول بعض الدراسات شق طريقها إلى دراسة ميثـولوجيـا الطوفـان، ولكن عبر الإكتفاء بظاهر النص. ونستطيع أن نميـز تيارين. الأول: يحـاول الوصول علميـاً إلى صحة الـطوفان وذلـك من خلال البحث عن الـظروف الجغـرافية والمنـاخية التي سـادت في بلاد الـرافـدين، ومن خـلال الأبحـاث الأركيـولوجيـة في أريـدو وكيش والمـدن الـسـومـريـة والتي أظهـرت حـدوث فيضانات. وقد جرى البحث في قمة جبل آرارات، حيث حطت سفينة نوح كـما يحدثنـا العهد القـديم. هذه الجهـود ظلت أسيرة لهوس عشـاق العهـد القديم[6].

الثـاني: يكتفي أيضـاً بـظاهـر النصـوص. ففي رأيـه أن ميثـولـوجيـا الطوفان، لا تزيد عن كونها جزءاً من ميثولوجيا الشعوب القديمة، وهي أقرب إلى الخيال منها إلى الحقيقة؛ والشاهد على ذلك عموميتها، فقد وجدت حتى لدى شعوب وُصفت بأنها بدائية «إذ لا دليل على طوفان غمر البلاد بكاملها كما يقول هووك Hooke. وفي نظره أن قرار الآلهة إخفاء النوع البشري هـو أقرب إلى العبث[7].

من منظور مختلف، يهدف إلى الإجابة عن السؤالين الرئيسي والأساسي وكما بيّنا، سوف أعالج ميثولوجيا الطوفان بكـل تفرعـاتها، أو بصـورة أدق، بمجموع حرتقاتها، إذ إن فعل الحرتقة bricoler طال النص الأصلي وقاد إلى وجود مجموعة نصوص، تظهر أنها مجموعة أنغام لوترٍ واحد. فالتشابـه جلي، وهو لا ينم عن سرقة، بمقدار ما يكشف ويساهم في الكشف عن إعادة تأويل للنص القديم، أي القيام بحرتقة تخدم سياقاً فكرياً وحضارياً جديداً. وهذا التشابه في ميثولوجيا الطوفان، على طول مساحة جغرافية كبيرة، هو إشارة إلى أن محتوى الأسطورة ليس عرضياً. فقد سبق أن تساءل ستراوس Strauss، إذا كان محتوى الأسطورة عرضياً، فكيف لنا أن نفهم أن الأساطير تتشابه إلى هذا الحد من أدنى الأرض إلى أقاصيها؟[8].

سوف أعالج إذاً، ميثولوجيا الطوفان، من خلال مجموعة النصوص، التي ساهمت الحفريات الآثارية في الكشف عنها، في نهاية القرن الماضي وبداية قرننا الحالي. وذلك بالمقارنة مع النصوص الإسلامية بتفرعاتها ـ وهذه النصوص الميثولوجية هي:

أ ـ الميثولوجيا السومرية عن الطوفان وبطلها زيو سوردا.
ب ـ الميثولوجيا البابلية وبطلها أوتو ـ نبشتم.
جـ ـ ميثولوجيا العهد القديم كما جاءت في الكتاب المقدس وبطلها نوح.
د ـ الميثولوجيا الإسلامية بمعظم تأويلاتها وبطلها نوح.

القاسم المشترك، لهذه الميثولوجيات، يؤكد وحدتها، وهو يقوم على مجموعة من العناصر.

أولاً ـ قرار إلهي بدمار الأرض بواسطة الطوفان، كنتيجة لفساد ساكنيها.
ثانياً ـ إختيار الإله لواحد من عباده الصالحين ليكون منقذاً للنوع الإنساني.
ثالثاً ـ السفينة هي الإبداع الإنساني لمواجهة الطوفان.
رابعاً ـ إنتصار الإنسان على قوى الطبيعة، واستمرار الحياة من جديد.

أولاً ـ الطوفان في الميثولوجيا السومرية.

في الميثولوجيا السومرية نجد أن زيو سوردا قد حباه الإله واختاره من دون سائر البشر، لينجيه من الطوفان الذي قررته الآلهة. وفي خطاب غير مباشر يتوجه أحد الآلهة لإخبار العبد الصالح زيو سوردا، وذلك من خلف جدار.

بأيدينا سنرسل طوفاناً من المطر

للقضاء على بني الإنسان

ذلك حكم وقضاء من مجمع الآلهة

قضاء /آنو/ Anu و /إنليل/ Enlil

لمحو سلطة البشر والقضاء عليهم[9].

ولا يكتفي الإله بذلك. فهو يطلب من زيو سوردا أن يصنع سفينة، تنجيه من الغرق، كونه العبد الصالح الذي يقدم القرابين للآلهة ويقوم بالشعائر. وعندما يمتثل /زيو سوزردا/ ويقوم بصنع السفينة، عندها يأتي الطوفان كما تصفه الميثولوجيا.

هبت كل العواصف دفعة واحدة

ودفعت سيول المطر أمامها

بعد سبعة أيام وسبع ليال

غمرت سيول الأمطار وجه الأرض

ودفعت العواصف المركب العملاق فوق المياه العظيمة

ثم ظهر /أوتو/ ناشراً ضوءه على السماء والأرض

فتح /زيو سوردا/ كوة في المركب الكبير

وسمح لأشعة البطل /أوتو/ بالدخول إليه

/زيو سوردا/ الملك. خَرَّ ساجداً أمام /أتو/

ونحر ثوراً وقدم ذبيحة من غنم[10].

وإيماناً من الآلهة بهذا العمل البطولي الذي قام به زيو سوردا فقد حبته الآلهة بالخلود.

زيو سوردا الملك

سجد أمام آنو وإنليل

ومثل إله وهباه حياه أبدية[11].

ثانياً ـ الطوفان في الميثولوجيا البابلية «Abubu»:

هذا الطوفان هو سفر ضخم، نعثر عليه في ملحمة جلجامش، وبطل هذا السفر هو أوتو ـ نبشتم. وتوجد ملحمة أخرى موازية لها، تعرف بملحمة /أتراحاسيس/. وقد سبق الحديث عنها في فصل سابق، على أن العلاَّمة **طه باقر** يعتبر أن /أتراحاسيس/ هو الإسم الآخر لـ«أوتو ـ نبشتم» والذي يقابل /زيو سوردا/ في الميثولوجيا السومرية.

يحدثنا هذا السفر، أن الآلهة قد قررت الطوفان بناءً على أوامر من /أيا/ إله الحكمة. وقد قررت الآلهة إنقاذ /أوتو ـ نبشتم/ وزوجه، وقد خاطبه الإله بصورة غير مباشرة، موجهاً كلامه إلى كوخ القصب الذي يسكنه /أوتو ـ نبشتم/، وهو تعبير مجازي وذو دلالة، يستبعد أن يكلم الإله الإنسان مباشرة.

يا كوخ القصب، يا كوخ القصب، يا جدار، يا دار

إسمع يا كوخ القصب وآفهم يا حائط.

يا رجل /شروباك/، يا إبن /أوبارا ـ توتو/

قوض البيت وآبنِ فُلكاً ـ سفينة

تخلَّ عن مالك وان بنفسك.

وأحمل في السفينة بذرة كل ذي حياة[12].

وسرعان ما يستجيب /أوتو ـ نبشتم/ لكلمات ربه، ويبدأ بصنع السفينة وتحديد مقاساتها، وبعد أن ينتهي من ذلك، يسلم دفّتها إلى ملاحه /بوزر ـ أموري/. ولما تحقّق الوعد أتى الطوفان، الذي يصفه لنا /أوتو ـ نبشتم/، من خلال حواره مع /جلجامش/ الباحث عن الخلود:

ولما ظهرت أنوار السحر

ظهرت من الأفق البعيد ـ من أسس السماء ـ غيمة سوداء.

وفي داخلها أرعد الإله /أدد/ .

وكان يسير أمامه /شلات/ و/خانيش/

وقلع الإله /إيراكال/ الدعائم

ثم أعقبه الإله /ننورتا/ وفتق السدود

ورفع /الأنوناكي/ المشاعل

وأضاؤوا بأنوارها الأرض

ولكن بلغت رعود الإله /أدد/ عنان السماء

فأحالت كل نور إلى ظلمة[13]

ثالثاً - ميثولوجيا الطوفان في العهد القديم:

هذه الميثولوجيا العبرانية، ذات علاقة وثيقة بالطوفان البابلي كما تُجمع أغلب الدراسات[14]. لكننا وكما نراها، فهي حرتقة من حرتقات عديدة طالت النص الأصلي البعيد، قام بها كتبة العهد القديم، بعد عودتهم من السبي البابلي وتعرفّهم على الموروث الشرقي البابلي، وذلك لخدمة سياقهم الفكري.

يقرر الإله العبراني، إحداث الطوفان، ويختار نوحاً، لينجيه من الغرق. يقول سفر التكوين «وأما نوح فوجد نعمة في عيني الرب، فقال الله لنوح: نهاية كل بشر قد أتت أمامي، لأن الأرض امتلأت ظلماً منهم، أنا مهلكهم مع الأرض، إصنع لنفسك فُلْكاً من خشب جفر، تجعل الفلك مساكن وتطليه من داخل ومن خارج بالقار. وقال الرب لنوح إدخل أنت وجميع بيتك إلى الفلك. لأني إياك رأيت باراً لدي في هذا الجيل. من جميع البهائم الطاهرة تأخذ معك. سبعة سبعة ذكراً وأنثى. ومن البهائم التي ليست بطاهرة إثنين ذكراً وأُنثى ومن طيور السماء أيضاً سبعة سبعة ذكراً وأنثى، لأني بعد سبعة أيام أيضاً، أُمطر على الأرض أربعين يوماً وأربعين ليلة، وأمحو عن الأرض كل قائم عملته. ففعل نوح حسب كل ما أمره الرب» تكوين 13:6 - 1 وتكوين 1:7 - 6.

وفي سفر التكوين نجد أن الإله طلب من نوح أن يُدخل معه إلى الفلك، بنيه وامرأته وزوجات بنيه «ولكن أقيم عهدي معك. فتدخل الفلك أنت وبنوك وامرأتك ونساء بنيك معك» تكوينن 18:6 - 19. وفي الميثولوجيا البابلية يدخل أوتو ـ نبشتم زوجته في السفينة. وحدها الميثولوجيا ـ الإسلامية، تنفرد عن عداها. فزوجة نوح كانت خائنة ولم تدخل السفينة فهلكت غرقاً. وهذا ما سندرسه بعد قليل.

رابعاً ـ الطوفان في القرآن الكريم.

ورد ذكر الطوفان في سور عديدة من القرآن الكريم. في سورة الأعراف ﴿**لقد أرسلنا نوحاً إلى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم. قال الملأ من قومه إنا لنراك في ضلال مبين. قال يا قوم ليس بي ضلالة ولكني رسول من رب العالمين. أبلغكم رسالات ربي وأنصح لكم وأعلم من الله ما لا تعلمون. أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون. فكذبوه، فأنجيناه والذين معه في الفلك وأغرقنا الذين كذبوا بآياتنا إنهم كانوا قوماً عمين**﴾ الآيات 59 - 63. وقد تكررت هذه القصة في سورة هود بقوله تعالى: ﴿**ولقد أرسلنا نوحاً إلى قومه... إني أخاف عليكم عذاب يوم أليم. فقال الملأ الذين كفروا من قومه ما نراك إلا بشراً مثلنا وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي ما نرى لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبين. قال يا قوم أرأيتم إن كنت على بيّنة من ربي وأتاني رحمة من عنده فعميت عليكم أنلزمكموها وأنتم لها كارهون**﴾ الآيات 25 - 28. وبعد جدال بين نوح وقومه ﴿**قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين. قال إنما يأتيكم به الله إن شاء وما أنتم بمعجزين. ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون. أم يقولون إفتراه قل إن إفتريته فعلي إجرامي وأنا بريء مما تجرمون. وأوحي إلى نوح أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن فلا تبتئس بما كانوا يفعلون. واصنع الفلك بأعيننا ووحينا ولا تخاطبني في الذين ظلموا**

إنهم مفرقون. ويصنع الفلك وكلما مرَّ عليه ملأ من قومه سخروا منه قال إن تسخروا منا فإنا نسخر منكم كما تسخرون. فسوف تعلمون من يأتيه عذاب يخزيه ويحل عليه عذاب مقيم. حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور قلنا إحمل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك إلا من سبق عليه القول ومن آمن وما آمن معه إلا قليل. وقال إركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها إن ربي لغفور رحيم. وهي تجري بهم في موج كالجبال ونادى نوح إبنه وكان في معزل يا بني إركب معنا ولا تكن مع الكافرين. قال سأوي إلى جبل يعصمني من الماء قال لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم وحال بينهما الموج فكان من المغرقين. وقال يا أرض إبلعي ماءك ويا سماء أقلعي وغيض الماء وقضي الأمر واستوت على الجودي وقيل بعداً للقوم الظالمين﴾ الآيات 32 - 44. وقد ورد ذكر الطوفان في سوزة الشعراء وسور أخرى.

هذا التكرار للقصص القرآني، قصص الغيب كما جاء ذكرها في القرآن الكريم: **﴿تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا فأصبر إن العاقبة للمتقين﴾** هود: 49. يهدف في النهاية إلى إظهار بنية القصة. وهذا التكرار نعثر عليه في جميع الميثولوجيات. في ملحمة جلجامش وفي ملحمة /آدابا/ Adapa وفي ملاحم الخلق القديمة[15].

أسباب الطوفان:

الأسباب العديدة للطوفان، تمر من خلال عقدة أوديبية، تتمثل في خروج الإبن على الأب وانتهاك حرمته، بالقتل أو بالتدمير أو بالخروج على نواميسه التي تستند في مرجعيتها إلى خطاب ديني أخلاقي، يرى في نكران الغرائز اللبنة الأساسية لبناء الحضارة وتنظيم العلاقات بين الناس.

في المينولوجيا السومرية يأتي الطوفان كعقوبة بالذنب بلا ذنب، إنه خطوة جديدة من الإله، الذي أغضبه حال عباده، تنظيم العلاقات الجديدة بين الناس وفق منظور فكرة الخطيئة الأصلية. ففي أُسطورة رديفة لمثيولوجيا الطوفان، يتبين لنا بوضوح لماذا حدث الطوفان. تقول الأُسطورة إن الآلهة /أنانا/ السومرية والتي كانت موضع عبادة في سومر، قد عبرت السماء

والأرض مروراً، وقد أعياها السفر، فاستراحت تحت ظل شجرة وارفة الظلال في بستان لفلاح سومري يدعى «شوكاليتودا». يغتنم الفلاح فرصة غفوة /أنانا/ فيضاجعها ويفض بكارتها ثم يرجع أدراجه إلى طرف بستانه. تقول الأُسطورة:

وذات يوم بعد أن عبرت سيدتي السماء وقطعت الأرض

أنانا بعد أن عبرت السماء وقطعت الأرض

بعد أن قطعت أرض /عيلام/ وبلاد شوبر

دخلت الكاهنة /أنانا/ البستان وغلبها النوم من تعب السفر

فرآها /شوكاليتودا/ من طرف بستانه

فضاجعها وقبلها وعاد إلى طرف بستانه

فلما صار الصبح وعاد إلى طرف بستانه

تلفتت الفتاة حولها خائفة

تلفتت /أنانا/ حولها فزعة

فانظر الأذى الذي أوقعته أنانا من أجل فرجها

أنانا من أجل فرجها ماذا فعلت

لقد ملأت جميع آبار البلاد بالدم

ففاضت جميع الغابات والبساتين بالدم[16].

إن الفعل الجنسي الذي يقوم به /شوكاليتودا/، يصبح أداة للإنفتاح على المحظور، وبعمله هذا يريد أن ينهي التمايز بين الإنسان الذي فرض عليه خدمة الآلهة كما تقول ملاحم الخلق البابلية والسومرية والآشورية، وبين الآلهة. لكن الخطاب الميثولوجي ذا المرجعية الدينية، يفرض على هذه الشهوة العارمة، أن تنكفىء داخل أسوارها. فالشهوة التي تتحول إلى سيل جارف يدفع شوكاليتودا للإعتداء على أنانا، ترتبط بالخطاب الديني بالبهيمية

والحيوانية والعدوان على الآلهة. من هنا حرص هذا الخطاب على عقل الشهوة داخل أسوارها. ومعاقبة كل محاولة للإنفلات من هذا الأسر[17]. إن الآلهة أنانا التي انتُهكت حرمتها في لحظة من غفوتها، سرعان ما تبدأ البحث عن الفاعل. إلا أنها لا تجده بسبب تنكره في بيوت إخوته، فتعرج إلى السماء وتشكو أمرها للآلهة التي تستنكر هذه الفعلة الشائنة وتستجيب لرغبة أنانا في تدمير البشر، فتملأ جميع الآبار بالدم، وتأتي بالجوع، ومن ثم الطوفان.

في الميثولوجيا البابلية: يعثر المتمعّن على السبب، ويتمثل في تطاول البشر على الآلهة وخروجهم على أوامرهم. فملحمة جلجامش تحكي لنا عن العدوان الذي يمارسه جلجامش وخله أنكيدو على عشتار وثورها الوحشي. وهذا ما تصرح به عشتار بالرغم من أنها لا توضح لنا نوعية الإعتداء، في خطاب ديني يلجأ إلى التورية والإشارة في خطاباته. تقول عشتار:

صرخت عشتار كالمرأة في ساعة مخاضها

انتحبت سيدة الآلهة وناحت بصوتها الشجي نادبة

واحسرتاه لقد عادت الأيام القديمة إلى طين

لأني أنا التي نطقت بالشرّ في مجمع الآلهة.

لقد سلطت الدمار على خلقي

وأنا التي ولدت خلقي هؤلاء[18].

النص التوراتي يرث مباشرة هذه التركة ويرويها بترابط واضح، فالباعث على الطوفان هو الفوضى الجنسية والتي تعبر من منظور الخطاب الديني، عن حالة بهيمية سائدة بين أبناء الله وبناته «ولما ابتدأ الناس يكثرون على وجه الأرض وولد لهم بنات، رأى بنو الله بنات الناس إنهن حسناوات فاتخذوا لهم نساء من جميع ما اختاروا. ورأى الرب شر الناس قد كثر على الأرض وإن كل تصور أفكار قلوبهم إنما هو شر في جميع الأيام فندم الرب من عمل الإنسان على الأرض وتأسف من قلبه. فقال الرب أمحو الإنسان الذي خلقت على وجه الأرض. الإنسان، البهائم، والدبابات، وطير السماء، لأني

ندمت على خلقي لهم» تكوين 6:1 - 2، وتكوين 6:5 - 8.

في الميثولوجيا الإسلامية: يحتدم الجدل بين نوح وقومه. والجدل في كلام العرب المبالغة في الخصومة، مشتق من الجدل وهو شدة الفتل كما يقول القرطبي في أحكامه[19]. يتعرض فيها نوح لمزيد من البلاء وعلى طول عمر مديد، تقدره هذه الميثولوجيا بـ 950 عاماً. ويذكر القرطبي الحادثة التالية قيل: إن رجلاً من قوم نوح حمل إبنه على كتفه، فلما رأى الصبي نوحاً قال لأبيه: أعطني حجراً، فأعطاه حجراً، ورمى به نوحاً عليه السلام فأدماه، فأوحى الله تعالى إليه: ﴿**أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن**﴾ ويذكر ابن الأثير في تاريخه عن عون بن شداد: «أن الله تعالى أرسل نوحاً وهو إبن ثلثمائة وخمسين سنة فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً»[20] وعن إبن إسحٰق وغيره: «أن قوم نوح كانوا يبطشون به فيخنقونه حتى يغشى عليه فإذا أفاق قال: اللهم اغفر لي ولقومي فإنهم لا يعلمون حتى إذا تمادوا في معصيتهم وعظمت منهم الخطيئة، وتطاول عليه وعليهم الشأن اشتد عليه البلاء، وانتظر النجل بعد النجل فلا يأتي قرن إلا كان أخبث من الذي كان قبله حتى إن كان الآخر ليقول: قد كان هذا مع آبائنا وأجدادنا مجنوناً لا يقبلون منه شيئاً وكان يضرب ويلف ويلقى في بيته يرون أنه قد مات فإذا أفاق اغتسل وخرج إليهم يدعوهم إلى الله، فلما طال عليه ذلك ورأى الأولاد شراً من الآباء قال: رب قد ترى ما يفعل بي عبادك فإن تك لك فيهم حاجة فاهدهم وإن يك غير ذلك فصبرّني إلى أن تحكم فيهم فأوحي إليه «إنه لن يؤمن من قومك إلّا من قد آمن»[21].

يوحي له الله بأن اصنعِ السفينة. ويحدثنا القرطبي: قال زيد بن أسلم: مكث نوح ﷺ مائة سنة يغرس الشجر ويقطعها وييبسها، ومائة سنة يعملها، وعن عمرو بن الحارث قال: عمل نوح سفينة ببقاع دمشق، وقطع خشبها من جبل لبنان[22]. وعن ابن عباس قال: اتخذ نوح السفينة في سنتين. وقال كعب: بناها في ثلاثين سنة. وعن القاضي أبو بكر بن العربي. أن نوحاً قال: يا رب ما أنا بنجار، قال: «بلى فإن ذلك بعيني» فأخذ القدوم فجعله بيده، وجعلت يده لا تخطىء، فجعلوا يمرون به ويقولون: هذا الذي يزعم

أنه نبي صار نجاراً، فعملها في أربعين سنة. وجاء في الخبر أن الملائكة كانت تعلمه كيف يصنعها[23].

ويرى ابن كثير في تفسيره أن الله تعالى أمر نوحاً أن يغرز الخشب ويقطعه وييبسه فكان ذلك في مائة سنة ونجرها في مائة سنة أخرى وقيل في أربعين سنة والله أعلم[24].

شكل السفينة: تتفق أغلب الروايات حول شكل السفينة وطوابقها، لكنها تختلف في طولها وعرضها. فابن كثير يروي عن محمد بن إسحٰق، عن التوراة أن الله أمره أن يصنعها من خشب السالج، وأن يجعل لها جؤجؤاً أزور يشق الماء[25]. وكانت مؤلفة من ثلاث طبقات، السفلى للدواب والوحوش والوسطى للإنس والعليا للطيور. وهذا ما يراه إبن الأثير[26]، والقرطبي[27]. ويذكر القرطبي عن ابن عباس رضي الله عنه، كان طولها ثلثمائة ذراع، وعرضها خمسين، وسمكها ثلاثين ذراعاً، وقال الحسن البصري: إن طول السفينة ألف ذراع ومائتا ذراع، وعرضها ستمائة ذراع. مع اختلاف في الروايات[28].

ما أن ينتهي نوح من بناء السفينة، حتى يأتيه أمر الله، «أن آحملْ فيها من كل زوجين اثنين وأهلك إلا من سبق عليه القول». القرطبي يرى أن المقصود بالزوجين، الذكر والأنثى، لحفظ النسل، إلا أن هناك اختلافاً حول عدد الأهل الذين صعدوا إلى السفينة. فإبن الأثير يقول «ولما فار التنور حمل نوح من أمره الله بحمله وهم أولاده الثلاثة سام وحام ويافت، ونساؤهم، وستة أناس فكانوا مع نوح ثلاثة عشر. وقال إبن عباس: كان في السفينة ثمانون رجلاً أحدهم جرهم كلهم بنو شيت، وقال قتادة: كانوا ثمانية أنفس وامرأته وثلاثة: بنوه ونساؤهم. وقال الأعمش: كانوا سبعة ولم يذكر فيهم زوج نوح، وتخلف عنه إبنه يام وكان كافراً[29]. ويذكر القرطبي أنه كان في السفينة ثمانية أنفس، ونوح وزوجته غير التي عوقبت، وبنوه الثلاثة وزوجاتهم. وقال الأعمش: كانوا سبعة، نوح وثلاث كنائن وثلاثة بنين، وأسقط امرأة نوح[30]. ويقول إبن كثير في تفسيره للآية «وأهلك إلا من سبق

عليه القول» أي وأحمل فيها أهلك وهم أهل بيته وقرابته إلا من سبق عليه القول منهم ممن لم يؤمن بالله فكان منهم إبنه يام الذي انعزل وحده وامرأة نوح وكانت كافرة بالله ورسوله[31]. ويقدر كعب الأحبار عدد أهل نوح باثنين وسبعين نفساً. وقيل كانوا عشرة. إلا أن هناك إجماعاً بين المفسرين على أن امرأة نوح وابنه يام لم يصعدا إلى السفينة وكانا من الهالكين.

أسباب الطوفان في الميثولوجيا الإسلامية:

في تفسيره للآية الكريمة ﴿**فأرسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم آيات مفصلات فاستكبروا وكانوا قوماً مجرمين**﴾ الأعراف: 133، يرى القرطبي أن أهل التأويل قد إختلفوا في معنى الطوفان. فقيل هو الماء، وهو الغرق. وقيل الماء والطاعون، وقال آخرون: بل هو الموت. وعن عائشة، قالت: قال رسول الله ﷺ: الطوفان الموت. والصواب كما يراه القرطبي، ما قاله إبن عباس، على ما رواه عنه أبو ظَبْيان: إنه أمر من الله طاف بهم، وأنه مصدر من قول القائل: طاف بهم أمر الله، يطوف طوفاناً، وإذا كان ذلك كذلك جاز أن يكون الذي طاف بهم المطر الشديد. وجاز أن يكون الموت الذريع، ومن الدلالة على أن المطر الشديد قد يسمى طوفاناً[32].

وعلى سبيل المثال نجد أن الطوفان ثم الموت كان جزاءً للذين كفروا في ملحمة جلجامش، وأن الموت الذريع كان جزاءً لقوم صالح الذي عقروا ناقته كما تذكر كتب التفسير. وأن الطوفان كان جزاءً لقوم نوح عليه السلام. بما فيهم امرأته وابنه يام وكانا من المغرقين.

وفي رأيي أن البحث عن السبب الكامن وراء غرق امرأة نوح وابنه يام كما تذكر كتب التفسير من شأنه أن يلقي مزيداً من الضوء على أسباب الطوفان في الميثولوجيا الإسلامية. فبعض كتب التفسير تناقش ضمناً رأياً مفاده أن امرأة نوح كانت كافرة زانية كما هو حال مجتمعها الذي تعيش فيه. وأن ابنه يام كان ابن زنىً أي ولد على فراشه، لكن الخطاب الديني الإسلامي اللّاحق والمتأثر بحادثة **الإفك**، وهي الحادثة التي اتهمت فيها عائشة أم المؤمنين بالزنىٰ مع الصحابي صفوان بن المعطل السلمي، ينفي ويستنكر أن

تكون زوج النبي نوح خائنة وزانية، فهو يحصر الخيانة بالكفر. هذا ما يؤكِده الطبري في تفسيره الموسوم بـ «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» فهو يربط الخيانة بالشرك والكفر. ويؤكد القرطبي ذلك أيضاً. ويشرح لنا إبن كثير ذلك بقوله: قال ابن عباس وغير واحد من السلف ما زنت امرأة نبي قط. وإن الله سبحانه أغير من أن يمكّن امرأة نبي من الفاحشة ولهذا غضب الله على الذين رموا أم المؤمنين عائشة بنت الصديق زوج النبي ﷺ وأنكر على المؤمنين الذين تكلموا بهذا وأشاعوه[33]. وقد سئل ابن عباس عن خيانة امرأة نوح قال: لم يكن بالزنا ولكن كانت هذه تخبر الناس أنه مجنون. أما يام إبنه، فبعض المفسرين يرى كما يقول ابن كثير أنه ليس بابنه وإنما كان إبن زنية. لكن إبن كثير يقول «ويحكى القول بأنه ليس بابنه وإنما كان ابن امرأته»[34].

هناك آية كريمة وردت في سورة التحريم، تساهم في إلقاء المزيد من الضوء على طبيعة المجتمع الذي جاء إليه نوح. حيث تربط هذه الآية بين خيانة امرأة نوح وخيانة امرأة لوط، وسنلجأ إلى التعرف على طبيعة المجتمع الذي عاش بين ظهرانية النبي لوط، لكي نساهم في رسم صورة صحيحة عن أسباب الطوفان.

تقول الآية: 10 من سورة التحريم ﴿**ضرب الله مثلاً للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتاهما فلم يغنيا عنهما من الله شيئاً وقيل ادخلا النار مع الداخلين**﴾.

يذهب الطبري في تفسيره لهذه الآية ـ وكما أسلفت، بربط الخيانة بالشرك. يقول: «كانت خيانتهما أنهما كانتا مشركتين»[35]. القرطبي يتفق في نتائجه مع الطبري وأغلب المفسرين. لكنه يقودنا إلى أمور من نوع جديد، ففي تفسيره لهذه الآية الكريمة يرى أن امرأة نوح كان اسمها **والهة**، واسم امرأة لوط **والعة**. قال مقاتل، وقال الضحاك عن عائشة رضي الله عنها: إن جبريل نزل على النبي ﷺ فأخبره أن اسم امرأة نوح والهة واسم امرأة لوط والعة فخانتاهما. قال عكرمة والضحاك: بالكفر: وقال سليمان بن رقية عن ابن عباس: فإن امرأة نوح تقول للناس إنه مجنون. وكانت امرأة

لوط تخبر أضيافه. لكن الطبرسي وهو من أكابر علماء الإمامية في القرن السادس يؤكد خيانة امرأة نوح، وأن يام أو لام لم يكن إبناً لنوح يقول: إنه لم يكن إبنه بالحقيقة، وإنما ولد على فراشه. فقال عليه السلام أنه إبني على ظاهر الأمر، فأعلمه الله تعالى أن الأمر بخلاف الظاهر، ونبهه على خيانة امرأته[36].

لا نريد أن نقفز سريعاً إلى النتائج، لنقول إن وَلَهَ والهة زوجة نوح، وولع والعة زوجة لوط، هو إشارة واضحة إلى تفشي الإباحية الجنسية في مجتمع ما قبل الطوفان. وذلك قبل أن نمر على مجتمع اللواطية بشتى صوره، سواء كانت اللواطية الصغرى أو اللواطية الكبرى كما سماها المفسرون الإسلاميون[37]. لأن ذلك يؤكد حجتنا في البحث عن أسباب الطوفان ويبرر شرعية هذه الحفريات في نصوص التأويل العديدة.

يقول الله تعالى في كتابه العزيز، في سورة هود ﴿**ولما جاءت رسلنا لوطاً سيء بهم وضاق بهم ذرعاً وقال هذا يوم عصيب. وجاءه قومه يهرعون إليه ومن قبل كانوا يعملون السيئات قال يا قوم هؤلاء بناتي هن أطهر لكم فاتقوا الله ولا تخزون في ضَيْفي أليس منكم رجل رشيد. قالوا لقد علمت ما لنا في بناتك من حق وإنك لتعلم ما نريد**﴾ هود: 77 - 79.

إن ضيفي النبي لوط، كانا ملاكين أرسلهما الله عز وجل على هيئة بشر إلى لوط. فلما أبصرتهما إبنتا لوط، وهما تستقيان، ورأتا هيئتيهما الحسنة، قالتا: ما شأنكما ومن أين أقبلتما، قالا: من موضع كذا نريد هذه القرية. قالتا: فإن أهلها أصحاب الفواحش، فقالا: أَبِها من يضيفنا؟ قالتا: نعم هذا الشيخ وأشارتا إلى لوط[38]. يخاف لوط على ضيفيه، ويضيق صدره بمجيئهما لما يعرفه من فحش قومه وفسقهم، وما أن يسمع القوم بذلك، حتى يهرعون إليه. وكان سبب إسراعهم ـ حسب ما يذكر القرطبي ـ ما رُوي أن امرأة لوط الكافرة، لما رأت الضيفين وجمالهما وهيئتيهما، خرجت حتى أتت مجالس قومها، فقالت لهم: إن لوطاً قد أضاف الليلة فَتَيَيْنْ ما رئي مثلهما جمالاً، وكذا وكذا، فحينئذٍ جاؤوا يهرعون إليه[39]. وبالرغم من أن لوط يعرض على

قومه إبنتيه زيتا وزعوراء، لكنهم يعرضون عن ذلك. فيغلق لوط الباب ومعه الملائكة في الداخل، لكنهم يدفعون الباب أملاً في ممارسة اللواطة مع الضيفين. وعندها يطلب الملائكة من لوط الإبتعاد عن الباب، فيضربهم جبريل بجناحه، وقيل: أخذ جبريل قبضة من تراب فأذراها في وجوههم فطمس عيونهم. تقول الآية الكريمة: **﴿قالوا يا لوط إنا رسل ربك لن يصلوا إليك فأسر بأهلك بقطع من الليل ولا يلتفت منكم أحد إلا امرأتك إنه مصيبها ما أصابهم إن موعدهم الصبح أليس الصبح بقريب. فلما جاء أمرنا جعلنا عاليها سافلها وأمطرنا عليها حجارة من سجّيل منضود، مسومة عند ربك وما هي من الظالمين ببعيد﴾** هود: 81 - 83.

من شوكاليتودا، الفلاح الذي اعتدى على الآلهة أنانا وفضَّ بكارتها، إلى قوم لوط الذين سكروا بخمر زناهم، إلى أبناء الرب الذين مارسوا العدوان على بنات الرب الحسناوات كما يقول العهد القديم؛ القاسم المشترك واحد، إنه الجنس في رحاب حضرة السلطان، سلطان العقل الديني الذي يصوره الخطاب الديني على أنه ضد الشهوة، ضدان لا يجتمعان إلا بسيطرة أحدهما على الآخر، وكبح جماحه. إن الخطاب الديني الذي يستمد مرجعيته من قوى خارقة تملك إمكانية التدخل في التاريخ وإحداث المعجزة والإتيان بالطوفان بكل صورة، لا يني جاهداً في إبراز صورة مكثَّفة للحالة البهيمية التي وصل إليها مجتمعا ما قبل الطوفان، وما قبل العقاب، وذلك بقصد إدانتها وتبرير هلاكها. وفي رأيي أن الخطاب الديني كخطاب ميثي، يعيد صياغة السؤال بالشكل التالي: **متى يصبح الجنس عدواناً على الآلهة وعبر منظورها؟**. والجواب عندما تستحيل هذه العلاقات إلى فوضى ويسكر أبناء الرب بخمر زناهم كما يقول يوحنا اللاهوتي: «سقطت سقطت بابل لأنها سكرت بخمر زناها» فالفعل الجنسي من منظور الخطاب الديني ليس منافياً للمعقول الديني، لكنه في صورته البهيمية كما يضخمها هذا الخطاب، منافياً لحضارة ذات مرتكزات دينية. وبذلك فإن هذا الخطاب يطالب بإحداث تحول جذري في وعي وغرائز الرجال والنساء، تحول من شأنه أن يرسي الأسس لحضارة جديدة، تقوم على قاعدة الذنب بلا ذنب. فالحضارة تقوم على نكران الغرائز

كما يتصورها الخطاب الديني أو على الأقل فهذا هو تاريخ الحضارة البشرية وتقييدها بقواعد معينة، وهذا يمر وكما أسلفت من فكر الخطيئة الأصلية وعبرها، لأن أسس التضامن الجديدة التي ينشدها هذا الخطاب لن تكون متينة ما لم ترسَ جذورها في بنية الأفراد الغرائزية[40]. يقول فرويد في معرض دفاعه عن نكران الغرائز «تصوروا لو رفعت هذه النواهي، في هذه الحال سيكون في وسعكم أن تستولوا على كل امرأة تروق لكم، بدون تردد، وأن تقتلوا منافسكم أو كل من يقف في طريقكم وأن تختلسوا من الآخر ما شئتم من أملاكه من دون أن تأخذوا موافقته، ألا كم سيكون ذلك جميلاً، وما أكثر الملذات التي ستقدمها لنا الحياة في هذه الحال. لكن الصعوبة الأولى لا تلبث في الحقيقة أن تتكشف بسرعة، فلقريبي ما لدي من رغائب، ولن يعاملني بمراعاة أكثر من تلك التي سأعامله بها»[41].

إن أسس التضامن التي ترسو جذورها في بينة الأفراد الغريزية، هي التي تقدم لنا الجواب لماذا كان البابلي وزوجه لا يدخلان المعبد إذا كانا جنباً ولم يغتسلا. فالاغتسال هو التعبير الرمزي الأكثر دلالةً على الطوفان. فكما أن الطوفان جاء ليطهر الأرض ويغسلها من الخطيئة التي قام بها أبناء الرب ضد بناته، كذلك الإغتسال عند المسلم بعد الجنابة، إنه طهارة رمزية، تدل على أن أُسس التضامن وجدت طريقها إلى سلوك الأفراد الغريزي. بذلك يقدم هذا الخطاب الميثي ذو المرجعية الدينية إجابته عن السؤال الذي وصفناه بأنه مهم، والمتمثّل في كيف يستطيع الناس حماية أنفسهم من طبيعتهم هم. والذي يجعل منه شرطاً سابقاً وملازماً للحضارة. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإن الخطاب الميثي، والذي هو محايث وموازي للخطاب العلمي كما بين ستروس بقوله «أننا قد نكتشف في يوم من الأيام أن المنطق نفسه الذي يعمل فيه الفكر الأُسطوري هو منطق الفكر العلمي نفسه[42]، عندما يتصدى للإجابة على السؤال الرئيسي والذي طرحناه في المقدمة والذي يرى أن مبرر الحضارة هو حماية الناس من الطبيعة وكوارثها، فإن هذا الخطاب ينسج لنا حكاية مستحيلة تقدم نفسها على أنها الحل، وعلى أنها النموذج. فسفينة نوح هي سفينة خيالية محض كما يرسمها هذا الخطاب الأُسطوري، وكما مرَّ معنا،

فإن نوحاً يحتاج إلى مائة عام ليزرع أشجارها، ومائة عام أخرى لينشفها، ومن أربعين إلى مائة عام، ليبنيها بطبقاتها الثلاث، وبطولها الذي يصل إلى 1200 ذراعاً، وعرضها 600 ذراع... إلخ. وكما يروي القرطبي عن الحسن البصري، وتروي المصادر أن الله علمه النجارة وأن الملائكة ساهمت في بنائها.

هذه الحكاية المستحيلة والتي لا تمثل حالة سابقة على الفهم كما يظن، والتي يدفعها الخطاب الميثي إلى الواجهة، ليس الهدف منها التأكيد على عجز الإنسان وقصوره عن بلوغ أهدافه، ولا إقامة تضاد مصطنع بين الواقعي والخيالي. إن الخطاب الميثي يلعب دور عامل تحريض لإزاحة الواقعي المقاوم واستبداله بالواقعي المختلف. فالحكايات المستحيلة التي هي ناتج مجموع حرتقات الخطاب الميثي، هي حكايات مستحيلة بانتظار الحكاية الوحيدة الممكنة. فحلم الإنسان ببناء السفينة الأُسطورية في يوم ما، قد تحقق في الواقع، وأصبحت سفينة نوح لا تعادل شيئاً أمام السفن العملاقة الحديثة. وبهذا يمكن القول فعلاً إن الخطاب الميثي، «عندما يخلق عالماً أُسطورياً متكاملاً من شبكات الحكايا المستحيلة، فإنه يجعل ثمة إمكانية لتحقيق هذه الحكايا بالذات، لأنه يمركز سلسلة مواقع، وإن كان يقدم حلولاً تخييلية، لكنها هي تلك الحلول التخييلية بالذات الباعثة على تغيير المتلقي كلما دخل معها في حوار السؤال والفهم»[43] فالثقافة في مواجهتها للطبيعة بكل عنفوانها، كما يجسدها الطوفان هنا، تلجأ إلى الأسطرة، لا لتهرب من عالم الواقع إلى عالم الخيال كما ظن ماركس، بل تلجأ إلى الأسطرة كملكة ثابتة عند الإنسان، لتجعل منها إمكاناً حقيقياً في المستقبل، فتلك هي خاصة العلم الحديث، خاصة وأن تاريخ الحضارة البشرية، يظهر على أنه سلسلة من التقاطعات واللقاءات الحميمة بين الخيال والواقع.

الهوامش والمراجع :

(1) ف. سكنر، تكنولوجيا السلوك الإنساني، ترجمة عبد القادر يوسف (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والآداب، 1981) ص 157.

(2) سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، ص 23.

(3) طه باقر، ملحمة جلجامش، ص 96.

(4) أرنولد هاوزر، الفن والمجتمع عبر التاريخ، ترجمة فؤاد زكريا (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981) الجزء الأول، ص 263.

(5) هربرت ماركيوز، البعد الجمالي، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت، دار الطليعة، 1979) ص 19 وص 37.

(6) فؤاد جميل، الطوفان في المصادر السومرية، البابلية، الآشورية والعبرانية، مجلة سومر، المجلد /28/ الجزء الأول والجزء الثاني، 1972، ص 87 - 112. وانظر أيضاً بحث الدكتور فاضل عبد الواحد علي، ثم جاء الطوفان، مجلة سومر المجلد /31/، الجزء الأول والجزء الثاني، 1975، ص 3 - 37.

(7) صوئيل هنري هووك، منعطف المخيلة البشرية. بحث في الأساطير، ترجمة صبحي حديدي (اللاذقية، دار الحوار، 1983)، ص 40 وص 110.

(8) كلود ليفي ستروس، بنية الأساطير، نقل النص مصطفى كمال، مجلة بيت الحكمة، عدد خاص عن ستروس، ص 63 - 94، العدد الرابع، السنة الأولى، يناير 1987، المغرب.

(9) فراس سواح، مغامرة العقل الأولى (دمشق، إتحاد الكتاب العرب، 1976) ص 207.

(10) فراس سواح، المصدر السابق، ص 208.

(11) فراس سواح، المصدر نفسه، ص 208.

(12) طه باقر، ملحمة جلجامش، ص 90.

(13) المصدر نفسه، ص 96.

(14) فاضل عبد الواحد علي، ثم جاء الطوفان، ص 5. وانظر فؤاد جميل، المصدر السابق.

(15) يرى ستروس في دراسته عن بنية الأساطير إن للتكرار وظيفة خاصة به: وهي إظهار بنية الأسطورة. مصدر سبق ذكره، ص 90.

(16) فراس سواح، مغامرة العقل الأولى، ص 262.

(17) مصطفى الكيلاني، الجسد في حكاية من «ألف ليلة وليلة»، ص 95 - 99، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 76 - 77، مايو/يونيو 1990.

(18) طه باقر، ملحمة جلجامش، ص 97.

(19) القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري: الجامع لأحكام القرآن، المجلد الخامس (بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1966) الجزء التاسع، ص 28.

(20) القرطبي، المصدر السابق، ص 39.

(21) القرطبي، نفس المصدر، ص 39.

(22) القرطبي، المصدر نفسه، ص 31.
(23) القرطبي، المصدر نفسه، ص 31.
(24) إبن كثير. أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي تفسير القرآن العظيم.، الجزء الثاني (طبع بدار إحياء الكتب العربية، ص 444، القاهرة، بدون تاريخ نشر.
(25) إبن كثير، المصدر السابق، ص 444.
(26) إبن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، الكامل في التاريخ، الجزء الأول (بيروت، دار الكتاب العربي، 1976) ص 39.
(27) القرطبي، مصدر سبق ذكره، ص 31.
(28) القرطبي، مصدر سبق ذكره، ص 31.
(29) إبن الأثير، المصدر السابق، ص 40.
(30) القرطبي، المصدر السابق، ص 35.
(31) إبن كثير، المصدر السابق، ص 445.
(32) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، الجزء التاسع، ص 30 - 31.
(33) إبن كثير، المصدر السابق، ص 448.
(34) المصدر نفسه، ص 448.
(35) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الجزء الثامن والعشرون، الطبعة الثانية 1373 هـ - 1974 م.، ص 170 - 171، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
(36) الطبرسي، الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، /4/ مجلدات، الجزء السابع، ص 164، (بيروت، دار مكتبة الحياة، 1961 م - 1380 هـ).
(37) يميز المفسرون الإسلاميون بين اللواطية الصغرى وهي إتيان المرأة من دبرها، واللواطية الكبرى بين الرجال. ويفسر إبن كثير قوله تعالى: **﴿قالوا لقد علمت ما لنا في بناتك من حق وإنك لتعلم ما نريد﴾** أي ليس لنا غرض إلا في الذكور وأنت تعلم ذلك فأي حاجة في تكرار القول علينا في ذلك، إنما نريد الرجال، ص 453.
(38) القرطبي، مصدر سبق ذكره، ص 74.
(39) القرطبي، نفس المصدر، ص 75.
(40) ماركيوز، البعد الجمالي. ص 29.
(41) فرويد، مستقبل وهم. ص 21.
(42) كلود ليڤي ستروس، الفكر البري، ترجمة نظير جاهل (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،) ص 17.
(43) مطاع صفدي، مدخل إلى علم مواقعية التراث الميتالغوي /الأدلوجي المعرفي/، مجلة الفكر العربي المعاصر، ص 4 - 13، العدد 70 - 71، نوفمبر/ديسمبر، 1989.

الفصل الثالث

الاخوة الاعداء في الميثولوجيا الاسلامية

في الاستهلال الذي كتبه ستراوس لكتابه الموسوم بـ «النيء والمطبوخ» والذي يمهد به لإقامة تعارض بين الطبيعة والثقافة بكل ما يثير ذلك من إشكال أو فضيحة على حد تعبيره، راح ستراوس يعيد النظر بقراءته لأسطورة البورورو (bororo) وانتهى إلى نتيجة مفادها:

أولاً ـ لا وجود لأُسطورة مرجعية. إذ إن الأُسطورة المرجعية ليست أكثر من تحويل متقدم، بهذا القدر أو ذاك، لأساطير أخرى صادرة إما عن نفس المجتمع أو عن مجتمعات قريبة منه أو بعيدة عنه.

ثانياً ـ لا وجود لوحدة أو لمصدر مطلق للأسطورة، فالبؤرة أو المصدر هما، دائماً، ظلان أو إمكانان يتعذر الإمساك بهما، ويتعذر تحيينهما، ولا وجود لهما بدءاً[1].

هذه الدراسة تعتمد المقارنة بين الميثولوجيا الإسلامية (أُسطورة الأُخوة الأعداء) وبين ما سبقها من ميثولوجيات وذلك للتأكيد على أمرين:

الأول: أنه وبالرغم من التشابه والتماثل بين هذه الأُسطورة وسابقاتها من أساطير الأولين، فإن كل محاولة لإرجاع هذه الأُسطورة إلى أُسطورة مرجعية، سرعان ما تبوء بالفشل، فتاريخية هذه الأُسطورة تظهر لنا أنه من الصعب جداً، الإمساك بمصدرها مهما حاولنا الركض وراء الجذور، فالجذور لا تزيد عن كونها شراباً يغري صاحبه باللهاث وراءه دون أن يصل إلى هدفه، وذلك نظراً لمجموع الحرتقات أو الترقيعات التي طالت هذه الأُسطورة.

ثانياً: إن النسق الثقافي الإسلامي بمعالجته لميثولوجيا الأُخوة الأعداء، لم يعكس بتأويلاته ظلالاً باهتة لأساطير الأولين، بل يمكن القول إنه بمعالجته لهذه الأُسطورة أو لنقل مجموع حرتقاته التي طالت هذه الأُسطورة تمكن من الوصول إلى نتائج باهرة، إذا أردنا استخدام تعبير ستراوس في الفكر البري[2]، تخدم النسق الثقافي الإسلامي في سياقه الحضاري الشامل. وهذا ما حاوَل أن يصل إليه محمد أركون في تحليليه السيميائي لقصة يوسف كما وردت في القرآن الكريم والتي سنتعرف عليها في فصلٍ لاحق.

* * *

الأخوة الأعداء في ميثولوجيات ما قبل الإسلام:

في مقابلة مع المفكر الفرنسي فوكو FOUCAULT نشرتها «النوفيل أوبسرفاتور ـ 1977» رد فوكو على سؤال لـ «هنري ليفي Levy»، عن المبررات التي يسوقها فوكو في إطار مشروعه الذي يهدف إلى كتابة تاريخ للحياة الجنسية بقوله: «الجنس هو الخيط الرفيع، الذي ربط ولقرون طويلة، بين الجنس والبحث عن الحقيقة داخل مجتمعاتنا»[3]. على المنوال نفسه نستطيع القول إن الجنس هو الخيط الرفيع، الذي ربط، ولقرون طويلة، بين الجنس والبحث عن أصل الأشياء، بصورة أدق بين الجنس والأُسطورة، فالأسطرة التي تقدّم نفسها كنموذج، ترتبط هنا بأصل الأشياء وتقدم نفسها على أنها الصورة الحقيقية للأشياء، المعطاة سلفاً، والموحى بها إلى البشر من قبل الآلهة، فكل سلوك بشري يتبع نموذجاً، يعمل من خلاله، لا يخرج عنه ولا يحيد، يطرح نفسه على أنه الأصل، الأصل المؤسطر الذي يقدم نفسه على أنه البداية والنهاية معاً.

أ ـ أصل الزرع والحيوان: صراع الأُخوة إيميش وإينتين:

هذه الأُسطورة السومرية، تحكي لنا أن الإله إنليل Enlil أراد أن يعمر الأرض، فخلق لذلك مخلوقين أخوين، «إيميش» للعناية بالحيوان، و«إينتين» وجعله فلاح الآلهة. لكن سرعان ما ينشب خلاف بين الأُخوة يقودهما إلى

التحكيم عند إنليل الذي يحكم لـ «إينتين» ويجعله فلاح الآلهة، تقول الأُسطورة:

جعل «إينتين» النعجة تلد الحمل والمعزى تلد الجدي

وجعل البقر يتكاثر، وأكثر من نتاج السمن واللبن

ولقد. . . في السهول ابهج قلب التيس

والغنم والحمار.

وجعل أطيار السماء تبني أعشاشها في الأرض الفسيحة

وجعل سمك البحر يلقي بيضه في المستنقعات والأهوار

وجعل من نتاج النخيل والأعناب الدبس والخمر

وأكثر من ثمار الأشجار حيثما نبت والكلأ. . .

وجعل الحقول تكثر من غلالتها

ومثل الإلهة «إنشان»[4]، البنت الرحيمة، أظهر القوة

(أما) «إيميش» فإنه هو الذي أوجد الشجر والحقول

وجعل حظائر الماشية والأغنام كثيرة

وأكثر من نتاج المزارع

وجعل الكلأ يغطي الأرض

وملأ البيوت بغلات الحصد

وجعل الأهراء زاخرة ممتلئة[5].

الخلاف بين الأُخوة، على الحظوة عند الإله، لا ينتهى بهما إلى القتل. ففي مدينة «نفر» مقرّ إنليل المقدس، يبدأ الأُخوة بعرض قضيتهما، ويسوق كل منهما حججه، وعندها يأتي قضاء الإله إنليل، ضد رغبة الراعي الذي بدأ النزاع:

«أجاب إنليل «إيميش» و«إينتين» وقال

«إينتين هو الذي يعرف (سر) الماء الذي

يحيي جميع الأرضين» وبصفته فلاح الآلهة لقد

نتج كل شيء

فيا بني «إيميش» أنَّى لك أن تقرن نفسك بأخيك

«إينتين»

فكانت كلمة «إنليل» الممجدة ذات المغزى العميق

وقبل القضاء، الذي لا يبدل، فمن ذا الذي يغيره!

فركع إيميش إزاء إينتين

وجلب إلى بيته خمرة العنب والتمر

وأهدى إيميش إينتين الذهب والفضة واللاّزورد

فسكبا معاً ماء القربان المقدس بأُخوة وصداقة

وتعاهدا أن يعملا معاً بحكمةٍ وطيب

وهكذا نُفِيَ الخصامُ بين «إينتين» و«إيميش»

«إينتين» فلاح الآلهة المجد، ظهر أقوى من إيميش

فسبحانك يا أيها الأب إنليل»[6]

ب ـ أصل الزرع والحيوان: الإلّهان «لهار» و«إنشان»

هذه الأُسطورة تدور حول أصل الزرع وأصل الحيوان. فلقد خلقت الآلهة الإله «لهار» وأُخته «إنشان» كما تُحدّثنا الأُسطورة:

نزل /لهار/ و /إنشان/ من الـ «دول كوك»[7]

وخصص /إنليل/ و /انكي/ الماشية إلى /لهار/

وعيّنا له الخضار والعشب

وبنيا «لأنشان» بيتاً

وقدَّما لها النير والمحراث

فاختصّ «لهار» بالماشية ورعاها

وهو راعٍ قد أكثر خيرات الماشية والغنم

وإنشان عُنِيَت بالحقول والزرع

عذراءُ رحيمةٌ وكريمةٌ هي

خيرات السماء. . .

أخرجها «لهار» و «إنشان»

وجلبا الوفرة والخير إلى مجلس الآلهة

وفي الأرض أحلاَّ نسمة الحياة

ونفّذا مشيئة الإله،

وأكثرا من نتاج الصناعات.

وملآ المخازن والإهراء.

وفي بيت الفقير المترب

أحَلاَّ الخير والنعيم

إنهما معاً، أينما حلاَّ

جلبا الوفرة والخير إلى البيت

وفي الموضع الذي يقفان يجلسان، وحيثما يجلسان

يمنحان الخير.

لقد طيَّبا قلب «آن» و«إنليل»[8].

وهكذا يسود الصفاء والوئام بين الأخ الراعي والأُخت الفلاحة، إلى أن تأتي لحظة الكدر، وذلك عندما شربا الخمرة وثملا، فبدآ في الشجار والخصام، وبدأ كل منهما بامتداح أعماله والحط من أعمال أخيه، فاضطرّ الإلهان «إنليل» و«انكي»، اللذان خلقاهما في الغرفة المقدسة للتّدخل لوضع حد لهذا الخصام. ولا تعرف النتيجة بسبب من فقدان الرقيم الذي يحكي هذه القصة.

جـ - أنانا تفضّل الفلاح:

هذه الأُسطورة، تقرن، لأول مرة، رضى الآلهة، بالزواج منها. تعتزم الآلهة /أنانا/ السومرية على اختيار زوج لها، فيتقدم لها، /دموزي/ الراعي الإله، و/انكيميدو/ الإله الفلاح. وبالرغم من مساعي أخيها الإله /أُوتو/ الذي يسعى لإقناعها بـ «دموزي» إلّا أنها تفضل الفلاح «أنكيميدو».

يبدأ القسم الأول من الرقيم بخطاب الإله أُوتو - إله الشمس - إلى أخته /أنانا/:

«يا أختي! الراعي المكتنز أشياء كثيرة

لماذا لا تحسنين إليه، يا أيتها العذراء «أنانا»؟

إن سَمْنَهُ جيد وخمرته من التمر طيبة:

وكل ما يمسه الراعي بيده جميل،

فيا «أنانا»، إن «دموزي» المكتنز أشياء كثيرة

وزاخر باللآلىء والأحجار الكريمة، لماذا لا تحسنين إليه؟

سمنه سيأكله معك،

حامي الملك، لماذا لا تمنحينه حبك؟»[9]

لكن أنانا ترفض مساعي أخيها، ترفض ذلك بقولها:

«إنني لن أتزوج الراعي المكتنز أشياء كثيرة،

وفي. . . ـه الجديد لن أمشي

وفي. . . ـه الجديد لن أتفوه بثناء،

أنا العذراء، سأتزوج من الفلاح،

الفلاح الذي يكثر من إنتاج الزرع

الفلاح الذي يكثر من إنتاج الحبوب»[10].

وبالرغم من أن الرقيم ينخرم، وتغيب عنا الحجج التي تسوقها الآلهة أنانا، إلا أن الإله دموزي الراعي يحتج بشدة عن اختيار الإلهة «أنانا» بقوله:

هل لدى الفلاح أكثر مني، هل يكثرني الفلاح

فأيّ شيء لدى الفلاح أكثر مني؟

إن هو يعطيني رداءه الأسود، أعطيه نعجتي السوداء،

وإن هو يعطيني رداءه الأبيض، أعطيه نعجتي البيضاء،

وإن هو يسقيني أعتق خمرته من التمر، أسقيه حليبي «القسيم»

وإن هو يسقيني مطيّبة القلب خمرته من التمر، أسقيه حليبي «النباتي»

وإن هو يعطيني أحسن ما قسم له، أعطيه لبني (؟)،

وإن هو يعطيني خبزه اللذيذ، أعطيه جبني الناعم،

أعطيه أكثر مما يقدر أن يأكل، وأكثر مما يشرب،

أصبُّ له سمناً كثيراً، وأصبُّ له حليباً وفيراً،

أللفلاح أكثر مني، فأي شيء لديه أكثر مني»[11]؟.

هنا، يبدأ «أنكيميدو» الفلاح بمساعيه لإرضاء «دموزي»، فيتنازل له عن «أنانا»، ليتزوجها دموزي وتنتهي هذه الملحمة بانتصار «دموزي» على

«انكيميدو» والفلاح. فالآلهة أنانا تقتنع أخيراً بـ «دموزي» وتتقبل قربانه وتتزوّجه[12]:

د ـ قايين وهابيل في حضرة الرب:

الكتاب المقدس بنصّه، يقدم لنا حرتقة جديدة، إذ أن الرب يقبل قربان هابيل، ولا ينظر إلى قربان قايين الفلاح فيلجأ قايين إلى قتل أخيه، كما يقول الإصحاح الرابع من سفر التكوين وعرف آدم حواء امرأته فحبلت وولدت قايين. وقالت اقتنيت رجلاً من عند الرب، ثم عادت فولدت أخاه هابيل. وكان هابيل راعياً للغنم وكان قايين عاملاً في الأرض. وحدث من بعد أيام أن قايين قدم من أثمار الأرض قرباناً للرب، وقدم هابيل أيضاً من أبكار غنمه ومن سمانها، فنظر الرب إلى هابيل وقربانه، ولكن إلى قايين وقربانه لم ينظر. فاغتاظ قايين جداً وسقط وجهه. فقال الرب لقايين لماذا اغتظت ولماذا سقط وجهك. إن أحسنت أفلا رفع. وإن لم تحسن فعند الباب خطية رابضة وإليك اشتياقها وأنت تسود عليها. وكلم قايين هابيل أخاه. وحدث إذ كانا في الحقل أن قايين قام على هابيل أخيه وقتله. فقال الرب لقايين أين هابيل أخوك. فقال لا أعلم. أحارس أنا لأخي. فقال ماذا فعلت. صوت دم أخيك صارخ إليّ من الأرض. فالآن ملعون أنت من الأرض التي فتحت فاها لتقبل دم أخيك من يدك» تكوين 4: - 12.

الاخوة الاعداء في الميثولوجيا الاسلامية: تنظيم الدافع الجنسي

١ ـ من النص إلى التأويل:

والنص القرآني الكريم يحدثنا عبر أُسلوبه الرمزي المتميز عن ابني آدم، يقول عزَّ وجل في سورة المائدة **﴿واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحقّ إذ قرّبا قرباناً فَتُقُبِّلَ من أحدهما ولم يُتقبل من الآخر قال لأقتلنَّك قال إنما يتقبل الله من المتّقين. لئن بسطت إلي يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك إنّي أخاف الله رب العالمين. إني أريد أن تبوأ بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاءُ الظالمين. فطوّعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من**

الخاسرين فبعث الله غراباً يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوءة أخيه قال يا ويلتي أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأواري سوءة أخي فأصبح من النادمين﴾ المائدة: 27 - 35.

باديء ذي بدء، سوف أسجل ملاحظة بشأن الخطاب الإسلامي الذي يطال النص المقدس ورموزه بالشرح والتأويل. فهو خطاب منفتح على كل تجليات العامل الأسطوري، بحيث يمكن القول بدقة إن الخطاب الإسلامي هذا، هو خطاب ذو بنية ميثية.

سوف نتجه إذا، باتجاه الخطاب الإسلامي الثقافي، الذي يوازي النص المقدس ويطاله بالشرح والتأويل، وقد يحجبه بتأويلاته الجديدة. فقد سبق القول إنه وبموازاة كل نص مقدس هناك خطاب ثقافي يطاله بالشرح والتأويل.

في الخطاب الإسلامي الذي نشأ حول النص المقدس، نعثر على صورة جديدة مضخمة ومكبرة تنزع باتجاه فريد من الأسطرة. وتساهم من جانب آخر بزخرفة النص الأصلي لتحل محله بالرغم من ارتكازها عليه. فالخطاب الإسلامي الذي ساهم في بلورته مفسرون ومؤرخون كبار، ظل محكوماً بهاجس البحث عن أصل الأشياء وقدسيتها. وفي إطار هذا البحث المضني، كان عليه باستمرار أن يلجأ إلى فريد من الأسطرة في بحثه عن البدايات الأولى. فالأسطرة تنحو باتجاه النمذجة، باتجاه ما هو قدسي، لتضفي على الحوادث التاريخية مزيداً من القدسية والشرعية، فهذا هو تاريخ الأنبياء وتاريخ سير الأولين.

في بحثهم عن أصل الأشياء، ضمن منظور السياق الثقافي الحضاري الإسلامي، كسياق يقوم على فكرة الغرائز، كان المثقفون الإسلاميون الأوائل - إن صح هذا التعبير النخبوي - أوفياء لنسقهم الثقافي الحضاري الإسلامي المنفتح على كل تجليات اللاّمعقول. والهادف أيضاً إلى عقل اللاّمعقول ضمن السياق الحضاري الإسلامي وعبره.

في إطار بحثه عن الكيفية التي نشأت منها فكرة الحرام، كان على

الخطاب الإسلامي أن يلجأ إلى الأسطرة وإلى المزيد منها. وكان عليه بذلك أن ينفتح على كل تجليات العامل الأسطوري الماقبل إسلامي. وعبر ذلك كان عليه أيضاً أن يقوم بعملية تجييش واسعة، لنتف وشظايا وبقايا أساطير في الوعي واللاوعي الجمعي للمجتمع الإسلامي. خاصة وأن النخبة المثقفة الإسلامية، التي تصدت لمهمة تدوين الحديث والسير وقامت بالشرح والتأويل والتفسير وذلك من بداية عصر التدوين وحتى الغزو المغولي في القرن السابع للهجرة والذي عايشه ابن الأثير، كانت تعيش في وسط إسلامي، يزخر بثقافات عديدة انتظمت في إطار الحضارة العربية الإسلامية، هي مزيد من عقائد وأساطير قديمة...

إن أغلب الروايات التاريخية والتفسيرية التي طالت الآية القرآنية الكريمة المتعلقة بصراع ولدي آدم، تتفق جميعا حول **نواة أساسية**، يلخصها لنا ابن كثير في تفسيره للقرآن، لكن قبل ذلك يؤكد ابن الأثير في تفسيره أن تفسير **﴿واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق﴾** أن الخطاب موجه إلى أُخوان الخنازير والقردة من اليهود وأمثالهم[13]، وقوله «بالحق» أي على الجلية والأمر الذي لا لبس فيه ولا كذب ولا وهم ولا تبديل ولا زيادة ولا نقصان كقوله تعالى **﴿إن هذا لهو القصص الحق﴾** وقوله تعالى **﴿نحن نقص عليك نبأهم بالحق﴾**[14].

كل الثقافات العريقة والقديمة، ومنها الخطاب الإسلامي، تروي لنا القصص على أنها حكايات حقيقية، فالشيء أو الفعل يكتسب قيمته، كما يقول مرسيا إلياد، ويصير بالتالي «حقيقياً» لأنه يشترك، على نحو أو آخر، في حقيقته تعلو عليه»[15]. من هنا كان حرصنا على تبيان هذا الأمر، فالمؤرخ أو المفسر الإسلامي - كثيراً ما نعثر عليه مفسراً ومؤرخاً كالطبري مثلاً - يروي الأمور بحقيقتها القدسية، ليضع الأمور في مكانها الصحيح كما يرى.

أعود للقول إن النواة الأساسية والحقيقية لهذه القصة، يلخصها ابن الأثير بقوله «إن الله تعالى شرع لآدم عليه السلام أن يزوج بناته من بنيه لضرورة الحال، ولكن قالوا كان يولد له في كل بطن ذكر وأُنثى فكان يزوج انثى هذا البطن لذكر البطن الآخر وكانت أخت هابيل **دميمة** وأخت قابيل

وضيئة، فأراد أن يستأثر بها على أخيه فأبى آدم ذلك، إلا أن يقرّبا قرباناً فمن تقبل منه فهي له فتقبل من هابيل ولم يتقبل من قابيل فكان من أمرهما ما قصه الله في كتابه»[16] وهنا يتوقف إبن كثير، ليذكر لنا أقوال المفسرين، لتعرف منها أن هابيل كان صاحب ضرع وقابيل صاحب زرع «قال السدي فيما ذكر عن أبي مالك وعن أبي صالح عن ابن عباس وعن مرة عن ابن مسعود وعن ناس من أصحاب النبي ﷺ أنه كان لا يولد لآدم مولود إلا وُلد معه جارية فكان يزوج غلام هذا البطن جارية هذا البطن الآخر ويزوج جارية هذا البطن غلام هذا البطن الآخر حتى وُلد له إبنان يقال لهما هابيل وقابيل وكان قابيل صاحب زرع وكان هابيل صاحب ضرع وكان قابيل أكبرهما وكان له أخت أحسن من أخت هابيل وأن هابيل طلب أن ينكح أخت قابيل فأبى عليه وقال هي أختي ولدت معي وهي أحسن من أختك وأنا أحقّ أن أتزوج بها فأمره أبوه أن يزوجها هابيل فأبى وأنهما قربا قرباناً إلى الله عز وجل أيهما أحق بالجارية. وكان آدم عليه السلام قد غاب عنهما، فلما انطلق آدم قربا قرباناً وكان قابيل يفخر عليه فقال أنا أحق بها منك هي أختي وأنا أكبر منك وأنا وصي والدي فلما قربا قرب هابيل جذعة سمينة وقرب قابيل حزمة سنبل فوجد فيها سنبلة عظيمة ففركها وأكلها فنزلت النار فأكلت قربان هابيل وتركت قربان قابيل فغضب وقال لأقتلنك حتى لا تنكح أختي»[17].

وعن ابن عباس قال «نهى أن تنكح المرأة أخاها توأمها وأمر أن ينكحها غيره من إخوتها. وكان يولد له في كل بطن رجل وامرأة. فبينما هم كذلك إذ ولد له امرأة وضيئة وولد له أخرى دميمة قبيحة فقال أخو الدميمة أنكحني أختك وأنكحك أختي فقال لا أنا أحق بأختي فقربا قرباناً فتقبل من صاحبه الكبش ولم يتقبل من صاحب الزرع فقتله»[18].

وفي رواية أخرى عن محمد بن إسحق، تتضمن ضرباً من الحرتقة الإضافية «أن آدم أمر ابنه قابيل أن ينكح أخته توأمة هابيل وأمر هابيل أن ينكح أخته توأمة قابيل فسلم لذلك هابيل ورضي وأبى ذلك قابيل وكره تكرماً عن أخت هابيل ورغب بأخته عن هابيل وقال نحن من ولادة الجنة وهما من ولادة الأرض وأنا أحق بأختي»[19].

الطبري بفضائله الكثيرة والمتمثلة بعدد رواياته، ينفرد عن غيره بذكر الأسماء، فأخت قابيل الوضيئة كان اسمها «قليما» وأخت هابيل الدميمة كانت اسمها «ليوذا»[20]. بالمقابل هناك اتفاق على أن قربان هابيل كان كبشاً، وهو كبش إسماعيل الذبيح بن إبراهيم الخليل عليه السلام. ورواية أخرى تفيد بأنه بقرة، على أن ابن الأثير يشير إلى ذلك بقوله كان كبشاً، وفي رواية أنه كان وعلاً[21].

في رأيي أن **التحليل السيميائي** لمجموع الحرتقات التي نشأت حول النص القرآني الكريم، والتي يزخر بها الخطاب الإسلامي يساهم في كشف الدلالات العميقة لهذه الحكاية المأسطرة.

أولاً - إن بنية الحكاية كما يتمثلها الخطاب الإسلامي، هي بنية دينية، مفتوحة على كل تجليات عامل حظر المحارم، فالخطاب الإسلامي ذو المرجعية الدينية والأخلاقية، خطاب يقوم على التشريع لحضارة تقوم على نكران الغرائز وإعادة توجيهها ضمن قواعد حقيقية، ونقصد بالقواعد الحقيقية، القواعد التي جاءت من عند الله، فالحقيقة - كما أسلفنا - تستمد مشروعيتها من قوى حقيقية متعالية، كما جاءت في القرآن الكريم ﴿**حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم التي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكن وربائبكم التي في حجوركم من نسائكم التي دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف إن الله كان غفوراً رحيما**﴾ النساء - 23.

ثانيا - إن بنية الحكاية بمقدار ما هي منفتحة على كل تجليات المقدس، فهي مغلقة من طرف آخر، إنها موجهة إلى أولئك القردة والخنازير من اليهود وأمثالهم، والذين أباحوا لأنفسهم أشكالاً من النكاح لا تستقيم والمقدس الإسلامي. فاليهود كانوا يقولون إن إبراهيم عليه السلام قد تزوج من أخته سارة، وإن لوطاً قد نكح إبنتيه من صلبه تحت تأثير الخمرة كما جاء في الكتاب المقدس «وقالت البكر للصغيرة: أبونا قد شاخ وليس في الأرض رجل ليدخل

علينا كعادة كل الأرض. هلم نسقي أبانا خمراً ونضطجع معه، فنحيي من أبينا نسلاً. فسقتا أباهما خمراً في تلك الليلة. ودخلت البكر واضطجعت مع أبيها. ولم يعلم باضطجاعها ولا بقيامها» تكوين 19:13 - 34. وهكذا تفعل الصغرى أيضاً، وإن لقماناً قد ضاجع أخته في حالة السكر كما يروي الجاحظ(*). إن الخطاب الإسلامي يدعي أنه يمتح من حقيقة مفارقة ومتعالية، ساهمت في تثبيت نماذج جنسية بدئية باركتها وقدستها، وبذلك يمهد هذا الخطاب إلى التأكيد على تثبيت هذه النماذج المشروعة، ويرفض في الوقت نفسه كل الأشكال الأخرى التي ابتدعها اليهود وأمثالهم، خاصة إذا ما عرفنا أن القرن الثالث للهجرة في ربعه الأول وحتى القرن السابع، شهد كثيراً من الحركات الإباحية والمرتدة إلى أشكال من الفعل الجنسي كانت مرفوضة من قبل المشرّع الإسلامي كحركة /بابك الخرمي/ في إيران، والحركة القرمطية، وحركة الحشاشين. وهي حركات كانت تستعير بواعث التعبير الديني، من ثقافات وأساطير قديمة، وتعبر عنها بممارسات جنسية جماعية وإباحية، شكلت تهديداً للدين الإسلامي في عقر سلطانه. من هنا فإن بنية **الحكاية هي بنية مغلقة**، بمعنى أنها لا تسعى لإقامة حوار مع الطرف المضاد. بهدف إقناعه، بل تهدف إلى إخضاعه وإدانته، لأن الخطاب الديني - كل الخطابات الدينية - كخطاب مقدس لا يهدف إلى إقناعنا في النهاية، بل إلى إخضاعنا، وإذا لم نخضع فنحن عصاة.

ثالثاً - إذا كانت بنية الحكاية تقوم على الإدانة، إدانة أشكال النكاح التي ابتدعها الخنازير، خاصة وأن الخطاب الإسلامي يجعل من الخنزير رمزاً للإباحية الجنسية فإن بنية الحكاية تنفتح على إدانة أخرى، إدانة إقتتال الأخوة، فالخطاب الإسلامي يجعل من هذه الآية القرآنية، ركيزة مرجعية لإدانة القتل، وبخاصة في مجتمع جاهلي، يعيش حرباً دائماً بين الأخوة، كما قال الشاعر الجاهلي:

(*) ففي الروايات أن لقمان بن عاد كانت له أخت تحت رجل ضعيف وأرادت أن يكون لها ابن كأخيها، فطلبت من زوجته أن تعيرها فراشها، ففعلت، فبطش لقمان بأخته وهو ثمل، فولدت له «لقيم» انظر الحيوان للجاحظ 21/1، وبلوغ الأرب 212/3.

وأحيـانـاً عـلى بكـر أخـينـا إذا مـا لم نـجـد إلا أخـانـا

من منظور العقيدة، كان النص القرآني الخطاب الإسلامي فيـما بعد، يـدين اقتتـال الأخوة ليسـاهم في بناء رابـطة أخويـة مقدسـة وجديـدة، إنها أُخـوة الإيمان، فالمؤمنون أُخوة. من هنا كان شبح هذه الحكاية يطارد كل حادثة قتل جديدة. ففي حديث للرسول ﷺ «ما من نفس تقتل ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كفل منها وذلك لأنه أول من سن القتل» وفي الحديث أيضاً، قال رسول الله ﷺ : «إن الله ضرب لكم ابني آدم مثـلاً فخـذوا من خيرهم ودعوا شرهم»[22].

رابعاً - في رأيي أن أهم الدلالات المشحونة بها هذه الحكـاية الميثيـة، هي تلك التي تهدف إلى القول: **إن الفعل الجنسي هو فعل مقدس**. صحيح أنها تلجأ إلى إقامة تعارضٍ وتضاد، بين الجمال والقبح، بين الوضيئـة وبين الدميمة، بين «قليما» أخت قابيل الـوضيئة، و«ليـوذا» الدميمـة، بين السـماء والأرض، حيث ولد قابيل وأخته في السماء كما تقـول إحدى الـروايات التي يعتمـدها ابن الأثـير، من أمهم حـواء بـلا وحم ولا وصب ولم تجد عليهـما طلقاً[23]، وولد هابيل وأُخته على الأرض، تعارض من شأنه أن يبرر انتهـاك المقدس كما فعل قابيل الملعون، إلا أن هذه الحكاية لا تلجأ إلى إقـامة هـذا التعارض إلا لتؤكد على قدسية المقدس والـذي لا يجوز انتهـاكه مهـما كانت المـبرّرات. خاصـة وأن هذا الفعـل الجنسي يكتسب قيمتـه من شرعـة الله. فـابن كثير في تفسيره يبتدئُهُ بالقول «إن الله تعالى شرع لآدم عليه السلام أن يزوج بناته من بنيه لضرورة الحال»[24] أي شرع المباركة بين الأخوة. وفي الحديث أن الرسول ﷺ قال: لما أهبط الله عز وجل آدم عليه السلام من الجنـة وأهبط معه حواء لم يكن جماع في الجنة. فكان كل واحد ينام وحده حتى أتى جبريل إلى آدم وأمره أن يأتي أهله وعلمه كيف يأتيها فلما أتاها جاءه جـبريل فقـال كيف وجدت امرأتك قال صالحة إن شاء الله»[25].

وحـده الإنسان المعـاصر يفهم الجنس عـلى أنـه سلوك غـريـزي وآلي وتكراري هدفه نشدان اللذة الحسية العصبية. أما إنسان الثقافات القـديمة، فالجنس بالنسبة لديـه، تعبير دلالي مشحـون بكل تجليـات الحضور الإلهي،

بصورة أدق إنه قبس نوراني إلهي، يربط الإنسان بالمستوى النوراني الأسمى. ففي الفعل الجنسي يتجاوز الإنسان شرط الزماني والمكاني ليدخل في حال هو أقرب ما يكون إلى الآن الأبدي. والفعل الجنسي كان مدداً من القوة الجنسية الكونية ودعماً لها في آن واحد. تقول عشتار في أحد النصوص الميثية «أنا من يدفع الرجل إلى المرأة ويدفع المرأة إلى الرجل»[26].

إن جبريل وكما جاء في حديث رسول الله، وبأمر من الله، يأمر آدم أن يأتي أهله، ويعلمه أيضاً كيف يأتيها. حيث يخبرنا الطبري في واحدة من رواياته وكذلك ابن الأثير، أن آدم لم يقرب حواء مائة سنة كما حدث بذلك ابن عباس[27]. ويعلم أولاد آدم قابيل وهابيل وبقية الأخوة وذرية آدم كلها، كيفية أصول الدافع الجنسي وكيفية عمله. من هنا نفهم لماذا كان الجنس فعلاً دينياً مقدساً، ولماذا كانت الممارسة الجنسية تحظى بقيمة دينية. فالجنس هو طقس ديني، خاصة وأن الطقس هو إحياء وتحيين لتجربة مقدسة. ومن هنا نفهم أيضاً لماذا كانت الممارسة الجنسية كطقس ديني، تظهر في الثقافات القديمة على أنها شرطٌ **للانتقال من الحالة الحيوانية البهيمية إلى الحالة الإنسانية**. ففي ملحمة جلجامش كمثال، نجد أن الآلهة «أرورو» إحدى آلهات الخلق، تأخذ قبضة من الطين وترميها في البرية، خالقة منها إنساناً برياً على هيئة الإله «آنو»، وهو أقرب إلى الحالة الوحشية. تقول الملحمة:

خلقت في البرية «انكيدو» الصنديد، نسل «ننورتا» القوي

يكسو جسمه الشعر، وشعر رأسه كشعر المرأة

جدائل شعر رأسه كشعر نصابا (آلهة الحبوب)

لا يعرف الناس ولا البلاد، ولباس جسمه مثل سموفان (إله الماشية)

ومع الضباء يأكل العشب، ويسقى مع الحيوان من موارد الماء

ويطيب لبه عند ضجيج الحيوان في مورد الماء[28]

يراه الصياد فيخافه، وعندما يعود ليخبر أباه، ينصحه الأب بالذهاب

إلى «أوروك» مدينة جلجامش، حاملاً معه النصيحة، بأن يطلب من جلجامش أن يرسل معه «البغي المقدسة» كاهنة التربة عشتار. والتي هي شكل من أشكال الكهنوت التي تحفظ جذوة الجنس متقدة باستمرار كشكل من العبادة المقدسة[29]. وما أن يخبر جلجامش حتى يرسل معه البغي المقدسة ويطلب منها، تعليم الوحش الغرّ فَنَّ المرأة. تقول الملحمة:

فأسفرت البغي عن صدرها وكشفت عن عورتها

فتمتع بمفاتن جسمها

نضت ثيابها فوقع عليها

وعلمت الوحش الغرّ فن المرأة، فانجذب إليها وتعلق بها

ولبث انكيدو يتصل بالبغي ستة أيام وسبع ليال

وبعد أن قضى وطره منها

وجه وجهه إلى إلفه من حيوان البر

فما إن رأت الضباء «انكيدو» حتى ولَّت عنه هاربة

هم انكيدو أن يلحق بها ولكن شل جسمه

لقد خذلته ركبتاه لّما أراد اللحاق بحيواناته

أضحى انكيدو خائر القوى لا يستطيع أن يعدو كما كان يفعل من قبل

ولكنه صار فطناً واسع الحس والفهم[30]

إن حواء في خطابات المفسرين والمؤرخين الإسلاميين، لا تظهر على أنها امرأة عادية، بل تظهر في صورة هي أقرب إلى صورة **آلهات الحب والولاة في الميثولوجيات القديمة**. فالطبري يقول «كانت حواء فيما يذكرون لا تحمل إلا توأماً ذكراً وأُنثى فولدت حواء لآدم أربعين ولداً لصلبه من ذكر وأنثى في عشرين بطناً، وفي رواية أُخرى عشرين ومائة بطن أولهم قابيل وتوأمته وآخرهم عبد المغيث وتوأمته[31]. وفي معظم الروايات تظهر حواء كآلهة للحب تعلم آدم فن المرأة. ففي الروايات أن آدم عندما أهبط من الجنة، هبط في الهند وهو يحمل على رأسه إكليلاً من شجر الجنة على جبل يقال له نود في أرض

سرنديب. وراح يجوب البراري والوديان، مثل انكيدو، حتى جاء جدة المكان الذي نزلت به حواء. فازدلفت إليه حواء فلذلك سميت المزدلفة، وتعارفا بعرفات فلذلك سميت عرفات، واجتمعا بجمع فلذلك سميت جمعاً[32].

إن حواء هي التي تزدلف إلى آدم، والإزدلاف هو الدنو والإقدام والتقرب[33]. يعني أن حواء هي التي تعرض نفسها على آدم وتغريه بممارسته الفعل الجنسي. ثم يتعارفا بعرفات. والتعارف هنا ممارسته لفعل جنسي، فعندما نقول عرف آدم امرأته، أي ضاجعها وجامعها، وكما فعل أنكيدو. إذ إن أغلب الروايات الإسلامية تجمع حول هذه التسمية المشتقة من التعارف. وحتى ابن منظور يروي في شرحه لمعنى عرفات، أن آدم، ﷺ، لما هبط من الجنة وكان من فراقه من حواء ما كان لقيها في ذلك الموضع فعَرفها وعرفته، والتعريف؛ الوقوف بعرفات[34].

وعبر هذا يمكن القول، إن طقوس الحج التي نعثر عليها عند العرب قبل الإسلام بصورة واضحة، حين كان العرب يطوفون عراة بالبيت[35]، هي - أي هذه الطقوس - إعادة إحياء وتحيين لتجربة جنسية مقدسة. بصورة أدق لطقسٍ جنسيّ مقدس، خاصة إذا ما علمنا أن الطقوسي، الذي يمكننا الإحاطة به، من خلال تجلياته التجريبية، **مشبع دائماً بميثولوجيا مضمرة**[36]. فالجنس في الثقافات القديمة - وكما أسلفنا - اعتبر مدداً من قوة عليا، لنقل من الله سبحانه. فجبريل هو الذي يأمر آدم أنه يأتي حواء، ويعلمه كيف يأتيها. ومن هنا نفهم أيضاً لماذا كانت قريش وخزاعة تعبد **إساف و«نائلة»** صنميْ قريش، حيث فَجَرَ «إساف بن يعلى»، على ما يروي ابن عباس بـ «نائلة بنت زيد» داخل الكعبة. وهذا إشارة واضحة - إذا استبعدنا قليلاً الرواية الإسلامية - عن مسخهما، بأن الممارسة الجنسية كطقس ديني مقدس كانت قائمة في الجاهلية ومأخوذ بها. فإساف ونائلة يعيدان هنا تكرار النموذج البدئي الجنسي المقدس لآدم وحواء. وما على الأجيال اللاّحقة، إلا أن تُشارك ولو رمزياً بهذا الفعل المقدس، بمحاكاته، وبذلك تضمن وتحفظ عودتها، وبذلك تكون هذه المحاكاة التعبير الحي عن الحنين الأزلي لأُسطورة العَوْد الأبدي.

الهوامش والمراجع :

(1) جاك ديريدا، البنية والعلامة واللعبة في خطاب العلوم الإنسانية، نقل النص عن الفرنسية: محمد بولعيش مجلة بيت الحكمة، العدد الرابع، السنة الأولى، يناير 1987 ـ ص 93 - 112 ـ ملف كلود ليفي ستروس.

(2) كلود ليفي ستروس ـ الفكر البري، ترجمة نظير جاهل (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات)، ص 19.

(3) ميشال فوكو، لا لسيطرة الجنس، حاوره: برنار هنري ليفي، مجلة بيت الحكمة، العدد الأول، السنة الأولى إبريل 1986، ملف ميشال فوكو، ص 61 - 76.

(4) آلهة الحبوب عند السومريين.

(5) طه باقر وبشير فرنسيس، الخليقة وأصل الوجود، نصوص من الأدب العراقي القديم ـ 2، مجلة سومر ج1 ج2 1950، مديرية الآثار العامة، بغداد، ص 175 - 214.

(6) المصدر السابق، ص 181.

(7) غرفة الآلهة المقدسة لعملية الخلق.

(8) المصدر السابق، ص 182.

(9) المصدر السابق، ص 204.

(10) نفس المصدر، ص 204. حول إنيانا ودموزي، انظر صموئيل نوح كريمر (طقوس الجنس المقدس عند السومريين) ترجمه نهاد خياطة (نيقوسيا، سومر للدراسات والنشر، 1986).

(11) المصدر نفسه، ص 204.

(12) المصدر نفسه، ص 204، قارن ذلك مع ترجمة فراس سواح في مغامرة العقل الأولى، ص 348.

(13) ابن كثير، أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، الجزء الثاني، (القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ) ص 41.

(14) ابن كثير المصدر نفسه، ص 41.

(15) مرسيا إلياد، أسطورة العود الأبدي، ترجمة نهاد خياطة (دمشق، دار طلاس، 1987) ص 17.

(16) ابن كثير، المصدر السابق، ص 41.

(17) ابن كثير، المصدر نفسه، ص 41 - 42.

(18) ابن كثير، المصدر نفسه، ص 42.

(19) ابن كثير، المصدر نفسه، ص 43.

(20) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك ـ الجزء الأول، ص 73، (بيروت، دار القاموس الحديث، بدون تاريخ نشر).

(21) ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، الكامل في التاريخ، الجزء الأول (بيروت، دار الكتاب العربي، 1967) ص 65.

(22) ابن كثير، المصدر السابق، ص 46.
(23) ابن الأثير، المصدر السابق، ص 25.
(24) ابن كثير، المصدر نفسه، ص 41.
(25) هذا الحديث الشريف أورده المرحوم محمد أحمد جاد المولى في كتابه «قصص القرآن» (دمشق وبيروت، دار الإيمان، وحلب، مكتبة التراث الإسلامي، 1984) ص 10.
(26) فراس السواح، لغز عشتار (الألوهة المؤنثة وأهل الدين والأسطورة) (نيقوسيا، سومر للدراسات والنشر، 1985) ص 181. وهذا الكتاب الشيق، ظل متأثراً بالتطورية الثقافية التي حكمت مسار العلوم الإنسانية لفترة مضت، ويظهر ذلك جلياً في مقدمة المؤلف، كما أن الكتاب ظل متأثراً بالمنهج السائد في العلوم الإنسانية والذي يعتمد التاريخ الضني الذي أبدعه أنّاسو المقاعد الوثيرة والذي تأثر به الماركسيون، بالإضافة إلى ملاحظة ثالثة، فالكتاب ظل بعيدا عن كل الإنجازات الحديثة في دراسة الميثولوجيا.
(27) ابن الأثير، الكامل في التاريخ 24، وانظر الطبري، تاريخ الأمم والملوك، الجزء الأول، ص 66.
(28)طه باقر، ملحمة جلجامش، ص 40.
(29) فراس السواح، لغز عشتار، ص 193.
(30) طه باقر، ملحمةجلجامش، ص 43.
(31) الطبري، المصدر السابق، ص 73.
(32) ابن الأثير، المصدر السابق، ص 22.
(33) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأفريقي المصري، لسان العرب، المجلد التاسع، مادة زلف (بيروت، دار صادر، بدون تاريخ) ص 138 - 139.
(34) ابن منظور، لسان العرب، مادة عرف، ص 242.
(35) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء السادس، ص 357 (بيروت، دار العلم للملايين. بغداد مكتبة النهضة، 1980) وحتى المرأة كانت تطوف عريانة، لا يستر عورتها لباس أو قماش، بل كانت تضع إحدى يديها على قبلها واليد الأخرى على دبرها وتطوف حول البيت على هذا النحو. وهم يروون في ذلك بيتاً ينسبونه لامرأة جميلة، قيل هي: ضباعة بنت عامر بن صعصعة، طافت بالبيت عريانة وهي تقول:

اليوم يبدو بعضه أو كله — وما بدا منه فلا أحله

وجاء في بعض الروايات إن النساء كانت تتخذ سيوراً فتعلقها في حقوتها تتستر بها. وفي رواية أخرى إنهن كن يطفن ليلاً. وكان الطواف يبدأ بإساف، ويختتم بـ «نائلة» وقصتهما معروفة حيث يمكن استنتاج أمور عديدة منها المفصل ص 358 - 359. وانظر أيضاً، أخبار مكة، للأزرقي، أبي الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد، الجزء الأول ص 182 مطابع دار الثقافة، مكة المكرمة، الطبعة الرابعة 1403 هـ ـ 1983 م.
(36) هذا ما يراه ستروس في جواره مع ريمون بيللور تحت عنوان دراسات ميثولوجية، نقل الحوار: مصطفى المسناوي ومصطفى كمال مجلة بيت الحكمة، العدد الرابع، السنة الأولى، يناير 1987، ص 5 - 47.

الفصل الرابع

الرؤيا المقدسة والتاريخ

(دراسة في غزوة أحد كما جاءت في مغازي الواقدي)

وكان عمرو بن الجموح رجلاً أعرج، فلما كان يوم أُحد وكان له بنون أربعة يشهدون مع النبي ﷺ المشاهد أمثال الأُسْد - أراد بنوه أن يحبسوه وقالوا: أنت رجل أعرج، ولا حرج عليك، وقد ذهب بنوك مع النبي ﷺ. قال: بَخْ!. يذهبون إلى الجنة وأجلس أنا عندكم! والله إني لأرجو أن أطأ بعرجتي هذه الجنة.
المغازي - الجزء الأول - ص 264

في حديثه عن المقدس والدينوي يَرَى إلياد في كتابه **مِزية الطقس والأُسطورة**، أنه «عند إنسان المجتمعات القديمة ميل إلى العيش أبعد ما يمكن في القدسي أو في صميم الأشياء المقدسة. إن هذا الميل أمر مفهوم بالنسبة للبدائي كما بالنسبة لإنسان مثل المجتمعات قبل الحديثة، القدسي يساوي القدرة، وفي النهاية، يساوي الحقيقة بامتياز. فالقدسي مشبع بالكائن، والقدرة المقدسة تعني في الوقت نفسه الحقيقة والديمومة والفعالية. ويترجم التضاد بين القدسي والدنيوي غالباً بالتضاد بين الحقيقي وغير الحقيقي أو الزائف. إن الكون المجرد من القدسية كلياً، هو اكتشاف جديد اكتشفه العقل البشري»[1].

التاريخ الواقعي الذي يسهل تحديد إحداثياته الزمانية والمكانية، تستطيع القول إنه أيضاً من اختراع الإنسان غير الدّيني - الإنسان الحديث -

فإنسان الحضارات القديمة يختلف في نظرته إلى التاريخ عن الإنسان المعاصر - الغربي بالتحديد - لأن هذا الأخير تمكّن من ابتكار منهجيات عديدة يجمعها قاسم مشترك في أنها تسعى لطرح القدسي وتجلياته جانباً بل واستئصال شأفته.

التاريخ بالنسبة للإنسان القديم، ليس أكثر من مجال مفتوح - بكل أبعاده - لتجليات القدسي، لحضوره الرهيب في المكان والزمان، حضور من شأنه أن يضفي صفة القداسة على كل قوة أو حركة. القول صدىً لكلام الوحي ﴿**وما ينطق عن الهوى، إن هو إلاَّ وحي يوحى**﴾. والحركة تعبير عن إرادة المحرك الأول ﴿**وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى**﴾ الأنفال: 17.

التاريخ بكل إخفاقاته ونجاحاته يظل إشارة أو رمزاً لرضى الإله أو غضبه. كل معركة ينتصر فيها عباده المؤمنون تكون بمثابة رمزٍ لحضوره إلى جانبهم «وما النصر إلّا من عند الله». وكذلك كل إخفاق فهو تعبير ورمز لمعصية العباد لله وخروجهم على نواميسه التي أرساها من خلال كتبه المقدسة التي جاء بها الأنبياء والرسل.

كنا - في فصل سابق - حول الأسطورة والتاريخ قد درسنا غزوة بدر الكبرى من حيث هي تجلٍّ كبير لحضور المقدس في الزمان والمكان، حضور الملائكة في التاريخ وخوضهم الحرب إلى جانب المسلمين حتى النصر.

في هذا الفصل نوجه بحثنا باتجاه غزوة أُحد، لندرس علاقة الرؤيا بالتاريخ. الرؤيا التي تحكم التاريخ وتقيسه في إطارها.

هذه الغزوة حدثت يوم السبت لسبع خَلَوْن من شوَّال، على رأس إثنين وثلاثين شهراً. واستخلف رسول الله ﷺ على المدينة إبن أم مكتوم.

تقول الأخبار إن قريشاً أرادت أن تثأر لقتلاها في موقعة بدر. يجتمع سادة قريش ويذهبون إلى أبي سفيان يطلبون منه أن يبيع العير المحملة التي أتىٰ بها من الشام ليجهزوا بها جيشاً لمحاربة محمد وصحبه. فيجيبهم أبو سفيان بأنه هو الموتور الثائر فقد قتل إبنه حنظلة وأشراف قومه. يبيع أبو

سفيان العير البالغ عددها ألف بعير بمبلغ خمسين ألف دينار. ثم يبدأون بتأليب العرب لنصرتهم، ثم تخرج قريش بثلاثة ألوية عقدوها في دار الندوة ـ لواء يحمله سفيان بن عويف، ولواء في الأحابيش يحمله رجل منهم (المصادر التاريخية تشير إلى أنهم لم يشتركوا في الحرب)، ولواء يحمله طلحة بن أبي طلحة وهو عبد الله بن عبد العزى بن عثمان بن عبد الدار بن قصي، في جيش يبلغ ثلاثة آلاف مقاتل. وما أن يصل خبرهم إلى رسول الله حتى يقول للرسول الذي حمل إليه خبرهم «حسبنا الله ونعم الوكيل، اللهم بك أجول وبك أصول»[2].

يقوم جمع من الأوس والخزرج بحراسة المدينة ومسجد رسول الله خوفاً من بيات المشركين له. وفي ليلة الجمعة يرى رسول الله ﷺ رؤيا. فلما أصبح الصباح إجتمع المسلمون في الجامع وخطب بهم «حدثني محمد بن صالح، عن عاصم بن عمر بن قتادة، عن محمود بن لبيد، قال: ظهر الرسول ﷺ على المنبر. فحمدَ الله وأثنى عليه، ثم قال: أيها الناس، إني رأيت في منامي رؤيا، رأيت كأني في درع حصينة. ورأيت كأن سيفي ذا الفقار انقضم من عند ظبته، ورأيت بقراً تذبح، ورأيت كأني مُردِفٌ كبشاً. فقال الناس: يا رسول الله فما أوَّلتها؟ قال: أما الدرع الحصينة فالمدينة، فامكثوا فيها، وأما إنقصام سيفي من عند ظبته فمصيبة في نفسي، وأما البقر المذبَّح فقتلى في أصحابي، وأما مُردِفٌ كبشاً، فكبش الكتيبة نقتله إن شاء الله»[3].

يروي الواقدي في مغازيه، أن رسول الله يطلب من أهل المدينة أن يشيروا عليه بما هو فاعل. فيأتي رأي عبد الله بن أُبيّ موافقاً لرأي رسول الله مشيراً إلى التحصن بالمدينة «إن مدينتنا عذراء ما فُضَّتْ علينا قط، وما خرجنا إلى عدو قط إلّا أصاب منا. وما دخل علينا قط إلا أصبناه، فَدَعْهم يا رسول الله فإنهم إن أقاموا أقاموا بشر محبس، وإن رجعوا، رجعوا خائبين مغلوبين»[4].

في المقابل يتحمس مجموعة من الشباب، بينهم حمزة بن عبد المطلب رضي الله عنه للقاء كفَّار قريش خارج المدينة. فقد رغبوا في الشهادة، وأحبوا

لقاء العدو وطلبوا من الرسول أن يخرج بهم إلى لقاء عدوهم «إنا نخشى يا رسول الله أن يظن عدونا أنَّا كرهنا الخروج إليهم جُبناً عن لقائهم، فيكونَ هذا جرأة منهم علينا، وقد كنت يوم بدر في ثلثمائة رجل فظفرك الله عليهم، ونحن اليوم بشر كثير، قد كنا نتمنى هذا اليوم وندعو الله به، فقد ساقه الله إلينا في ساحتنا»[5]. ويقول حمزة بن عبد المطلب رضي الله عنه مخاطباً رسول الله «والذي أنزل عليك الكتاب، لا أطعم اليوم طعاماً حتى أجالدهم بسيفي خارجاً من المدينة»[6].

هذا الحماس لمجالدة العدو، يمثل **بوادر المعصية - الخروج على حدود الرؤية المقدسة التي رآها الرسول ﷺ. وستكون المعركة مع العدو بكل نتائجها درساً للمسلمين. فهم لم يخسروا المعركة إلا لأنهم عصوا أوامر رسول الله**. بالرغم من أن سعد بن معاذ وأسيد بن حُضَير يخاطبان المسلمين بقولهما: «قلتم لرسول الله ﷺ ما قلتم، واستكرهتموه على الخروج، والأمر ينزل عليه من السماء، فردُّوا الأمر إليه. فما أمركم فافعلوه وما رأيتم له فيه هوى أو رأي فأطيعوه»[7].

يخرج رسول الله ﷺ إلى الحرب بعد إلحاح المسلمين عليه، فيقول: قد دعوتكم إلى هذا الحديث فأبيتم، ولا ينبغي لنبيّ إذا لبس لأْمته أن يضعها حتى يحكم الله بينه وبين أعدائه»[8]. يعقد الرسول ثلاثة ألوية. لواء الأوس يدفع به إلى أسيد بن حُضَير، ولواء الخزرج إلى الحباب بن المنذر بن الجموح ويقال إلى سعد بن عبادة، ولواء المهاجرين إلى علي بن أبي طالب عليه السلام. ويقال إلى مصعب بن عمير.

يلتقي الجمعان في أُحد. يخطب رسول الله في أصحابه، يحثهم على الصبر ويبشرهم بالمغفرة والجنة. لكن الرواية تفيد **أن أول من أنشب الحرب بين المشركين والمسلمين هو أبو عامر الفاسق - وأبو عامر هذا هو الشيطان نفسه**. وأن أول من رمى بسهم من المسلمين **هو قزمان المنافق - فالحرب تظهر وكأنها نتيجة لدسيسة شيطانية أبطالها المنافق والشيطان**.

تدور المعركة ويتقدم رسول الله إلى الرماة يطلب إليهم أن يحموا ظهور

المسلمين «إنا نخاف أن نؤتىٰ من ورائنا، والزموا مكانكم لا تبرحوا منه وإن رأيتمونا نهزمهم، حتى ندخل عسكرهم، فلا تفارقوا مكانكم، وإن رأيتمونا نقتل فلا تعينونا ولا تدفعوا عنا، اللهم، إني أشهدك عليهم»[9].

في البداية يكتب النصر للمسلمين. حيث يقتل علي بن أبي طالب طلحة بن طلحة، يضربه بالسيف حتى يفلق هامته وينتهي بلحيته. **وبذلك يتحقق أول عناصر الرؤيا** التي رآها الرسول ﷺ. ينهزم المشركون تاركين نساءهم خلفهم. وعندها تحدث المعصية الثانية حيث ينطلق الرماة ويخلون الجبل ركضاً وراء الغنائم. عندها وكما هو معروف يكرّ خالد بن الوليد وعكرمة بن أبي جهل، فيقتلان عبد الله بن جبير والعشرة من الرماة الذين بقوا معه، ويهجمان على المسلمين، وتتحقق عندها كل عناصر الرؤيا:

أولاً - يُهزم المسلمون ويُقتل عدد كبير منهم - البقر المذبح.
ثانياً - يُقتل حمزة بن عبد المطلب رضي الله عنه على يد «وحشي» العبد الذي تستأجره هند بنت أبي عتبة زوجة أبي سفيان.
ثالثاً - يصاب الرسول ﷺ بجروح في وجنته وفي ركبتيه على يد أربعة من كفار قريش كانوا قد تعاهدوا على قتله... إلخ.

ماذا نستنتج من هذا الحدث التاريخي الذي تفسره رؤيا؟ الجواب أن الحدث برمته يظل آية، درساً، عقوبة من الله. فالمعركة هذه المرة، كانت تجري حوادثها بين بشر وبين الشيطان ومجموعته. فالشيطان يتزيا بزي أبي عامر الفاسق. مرةً يحضّ على القتال، ومرة بزي جعال بن سراقة الذي يبشّر بمقتل رسول الله. فهذه المرّة لم تقاتل الملائكة إلى جانب المسلمين. **إننا أمام شعب تخلىٰ عنه إلٰهه** لأنه عصى أمر رسوله وبذلك تكون الهزيمة نتيجة مؤكدة.

وعلى الرغم من أن الملائكة لا تشارك في القتال إلى جانب المسلمين، إلا أنها تأتي لحماية رسول الله «حدثني الزبير بن سعد، عن عبد الله بن الفضل، قال: أعطىٰ رسول الله ﷺ مصعب بن عمير اللواء، فقتل مصعب فأخذه ملك في صورة مصعب. فجعل رسول الله ﷺ يقول لمصعب في آخر

النهار: تقدم يا مصعب, فالتفت إليـه الملك فقال: لست بمصعب. فعـرف رسول الله ﷺ أنه ملك أُيِّدَ به»[10].

«حدثتني عبيدة بنت نائل، عن عائشة بنت سعد، عن أبيها سعد بن أبي وقاص، قال: لقد رأيتني أرمي بالسهم يومئذٍ فيرده علي رجل أبيض حسن الوجه، لا أعرفه حتى كان بعد فظننت أنه ملك»[11].

«وحدثني إبراهيم بن سعـد، عن أبيه، عن جـده، عن سعد بن أبي وقاص، قال: لقد رأيت رجلين عليهما ثياب بيض، أحدهما عن يمين رسول الله ﷺ وآخر عن يساره، يقاتلان أشد القتال، ما رأيتهما قبل ولا بعد»[12].

حتى الملائكة كما جاء في الرواية الثانية كانت ترد السهام، كما رُوي عن سعـد بن أبي وقاص، فـالهزيمـة لا مفر منهـا. ويختلط الأمر عـلى المسلمـين أنفسهم ويبدأون بتقتيل بعضهم البعض. «يقول رافع بن خديج: فكنَّا أُتينا من قبـل أنفسنا ومعصيـة نبينا واختلط المسلمـون، وصاروا يقتلون ويضرب بعضهم بعضاً، ما يشعرون به»[13].

التاريخ المقدس هو مجال مفتوح إلى اللانهاية لحضور وتجليات الإله. إن كل إخفاق أو نجاح لا تفسره السببية بل هو تعبير عن إرادة الله (سوف نناقش هـذا المـوضـوع في فصـل قـادم يتنـاول مشروعنـا النهضـوي بـين المقـدس والدنيوي).

غزوة أُحد بكل نتائجها الوبيلة كانت درساً للمسلمـين حتى ولو كـان عصيانهم لإلهم لا ينم عن سوء نية. إنها موقعة أرادها الله لشعبه الذي اختاره الآن لرسالة جديدة. وكما كانت بدر موقعاً أراده الله، كذلك هي غزوة أُحد.

فالموت الـذي يطال المسلمـين لا يزيـد عن كونـه موتـاً رمزيـاً. أراد معاوية، أن يجري عين ماء «نادى مناديه بـالمدينـة: من كان لـه قتيل بـأُحد فليشهد! فخرج الناس إلى قتلاهم فوجدوهم طرايا يتثنون، فأصابت المِسحاة رجلاً منهم فثعب دماً»[14].

وتحـدثنا الأخبـار أن الرسـول ﷺ قـد طلب أن يـدفن عبـد الله بن

عمر بن حرام وعمرو بن الجموح في قبر واحد. ويقال إنهما وجدا وقد مثل بهما كل المَثْل وكان قبرهما مما يلي السيل، فلما دخل السيل عليهما وُجدا وعليهما نمرتان، عبد الله مُصاب بجرح في وجهه، ويدهُ على وجهه، فأميطت يده عن جرحه فثعب الدم، فردت إلى مكانها فسكن الدم[15]. كان ذلك بعد مرور ستة وأربعين سنة على دفنهما.

تروي الأخبار أن أصحاب رسول الله قد مثل بهم جميعاً ـ باستثناء حنظلة ـ «قال رسول الله ﷺ: «إني رأيت الملائكة تغسل حنظلة بن أبي عامر بين السماء والأرض بماء المُزن في صحاف الفضة. قال أبو أُسَيد الساعدي: فذهبنا فنظرنا إليه فإذا رأسُهُ يقطر ماء. قال أبو أسيد: فرجعت إلى رسول الله ﷺ فأخبرته، فأرسل إلى امرأته فسألها، فأخبرته أنه خرج وهو جُنُبٌ».

الموت الذي عالجناه في فصل سابق، هو في نظر المؤمن طقس رمزي. إنتقال من الدنيوي إلى رحاب المقدس. طقس عبور إن شئنا الدقة. يتمنىٰ المؤمن أن يعيد عبوره مراراً «قالوا إن رسول الله ﷺ قال لجابر: يا جابر، ألا أبشرك؟ قال، قلت: بلى بأبي وأمي! قال: فإن الله أحيا أباك ـ عبد الله بن عمر بن حرام ـ ثم كلّمه كلاماً فقال: تمنَّ على ربك ما شئت. فقال: أتمنى أن أرجع فأُقتل مع نبيّك، ثم أُحيا فأُقتل مع نبيّك. قال: إني قد قضيت أنهم لا يرجعون»[16]. فالملائكة هي التي تقوم بمراسم الطقس الرمزي ـ العبور من الدنيا إلى الدنيا الجديدة، من دار الشقاء والحرب إلى دار الفردوس الموعود «قال جابر: لما أستشهد أبي جعلت عمتي تبكي، فقال النبي ﷺ: ما يبكيها؟ ما زالت الملائكة تُظل عليه بأجنحتها حتى دفن»[17].

المكان يكتسي بجلال المقدس وحضوره. قدسية تمنحه مع مرور الزمن هالة من النور لا مثيل له. إن أُحُد هو بلاط للشهداء. إنه المكان المقدس الذي امتحن فيه الله عباده وخبر صبرهم. لقد أصبح المكان قبلة جديدة. وكما أن فيل إبرهة الحبشي يسجد لبيت الله وكعبته، نجد أن البعير الذي يحمل الشهداء عمرو بن الجموح وإبنه وإبن زوجته يركع باتجاه أُحُد ويرفض

السير باتجاه المدينة. فعندما تسألها عائشة: «من هؤلاء؟ قالت: أخي، وابني خَلَّاد، وزوجي عمرو بن الجموح. قالت: فـأين تذهبـين بهم؟ قالت: إلى المدينة أقبرهم فيها... حَلْ! تزجر بعيرها، ثم برك بعيرها فقلت: لما عليه! قالت: ما ذاك بـه، لربمـا حمل مـا يحمل البعـيران، ولكن أراه لغير ذلـك. فـزجرتـه فقام، فلما وجهت بـه إلى المدينـة برك، فـوجهت راجعة إلى أُحـد فأسرع. فرجعت إلى النبي ﷺ فأخبرته بذلـك فقال رسـول الله ﷺ: فإنَّ الجمل مأمور، هل قال شيئاً؟ قالت: إن عَمراً لما وجه إلى أُحد استقبل القبلة وقال: اللهم لا تردني إلى أهلي خزياً وارزقني الشهادة. قال رسول الله ﷺ: فلذلـك الجمل لا يمضي! إن منكم يـا معشر الأنصار من لـو أقسم على الله لأبرّهُ، منهم عمرو بن الجموح. يا هند، ما زالت الملائكة مظلةً على أخيك من لَدُن قتل إلى الساعة ينظرون أين يدفن. ثم مكث رسـول الله ﷺ حتى قبرهم، ثم قال: يا هند، قد ترافقوا في الجنة جميعـاً، عمرو بن الجمـوح، وابنك خلَّاد، وأخوك عبد الله. قالت هند: يـا رسول الله، ادعُ الله، عسى أن يجعلني معهم[18].

في الطرف الآخر نجد الأربعة الذين تعاهدوا من قريش وتعاقدوا على قتـل رسول الله ﷺ ـ عبـد الله بن شهاب، وعتبـة بن أبي وقاص، وابن قَميئـة، وأبي بن خلف ـ لا يحولنَّ الحـوْل عـلى أحـد منهم! «قـال رسـول الله ﷺ: اللهم لا يحولنَّ الحول على أحد منهم! قال: والله، ما حال الحول على أحد ممَّن رماه أو جرحه»[19].

وعن ابن عمر أنه كان يقول: «مات أُبَيّ بن خلف ببطن رابغ ـ أي في طريقهم إلى مكة، فإني لأسير ببطن رابغ بعد هَوِيٍّ من الليل، إذا نار تأجج، فهِبْتُها، وإذا رجل يخرج منها في سلسلة يجتذبها يصيح: العطش! وإذا رجل يقول: لا تسقِهِ، فإن هذا قتيل رسول الله. هذا أبي بن خلف. فقلت: ألا سحقاً!»[20].

يرى مرسيا إلياد «أن الإنسان الديني يضفي على نفسه وجوداً نوعياً في العالم، وهنا تتجلَّى أهمية الحكاية التأسيسية الأولى». ونقول مع إلياد إن هذا

الوجود النوعي يكتسب أهمية من خلال الحضور القوي للمقدس الذي يخترق العالم ويتجلّىٰ في الزمان (التاريخ) وفي المكان، هناك المكان المقدس، المعبد في تاريخ الشرق القديم، مكة المكرمة، القدس التي تكتسب أهميتها من إسراء رسول الله ﷺ إليها. موقعة بدر، جبل أُحد هذه كلها أماكن مقدسة. تقدَّست بتجلّي القوى المقدسة فيها. لنأخذ على سبيل المثال مكة المكرَّمة. نجد أن بناءها صيغ وفقاً لنموذج كوني قديم جداً. فالأساطير التي تتناول بناءها يمكن إيجازها فيما يلي:

أولاً ـ إن الكعبة بُنيت في السماء على غرار أُنموذج لا يزال موجوداً، يسمى البيت المعمور. وذلك قبل أن تخلق الدنيا بألفي عام. وأن آدم عليه السلام أقامها على الأرض تحت الموضع الذي يقابل أُنموذجاً تاماً.

ثانياً ـ إن الله أمر الملائكة من سكان الأرض أن يبنوا في الأرض بيتاً على غرار البيت المعمور وأمر في الأرض أن يطوفوا به كما يطوف أهل السماء في البيت المعمور.

ثالثاً ـ إن آدم عندما هبط إلى الأرض مع زوجه من الجنة، لم يسمع أصوات الملائكة حول العرش فأقبل آدم حتى وصل مكة وساعدته الملائكة فبنىٰ البيت متخذاً أحجاراً من خمسة جبال: طور سيناء، وطور زيتاء، ولبنان، والجودي، وحراء.

رابعاً ـ إن البيت المقدس أُغرق في طوفان نوح وأن الله تعالى أمر إبراهيم عليه السلام أن يعيد بناءه وأن إسماعيل ساعد أباه في البناء فكان يجيء بالحجارة وإبراهيم يبني حتى رفع القواعد من البيت.

خامساً ـ أن إبراهيم عليه السلام لما أمره الله ببناء البيت لم يعرف موضعه، فبعث الله سحابة على قدر الكعبة فجعلت تسير وإبراهيم يمشي في ظلها إلى أن وافت مكة ووقفت على موضع البيت فنودي منها: يا إبراهيم أن ابنِ على ظلها لا تزدْ ولا تنقص[21].

يحدّثنا إبن هشام في سيرته أن قريشاً اجتمعت لتبني الكعبة بعد أن

هدمها السيل وسُرقت كنوزها. لكن حيةً كانت تسكنها «تخرج من بئر الكعبة التي كان يطرح فيها ما يهدى لها كل يوم. فتتشرق على جدار الكعبة. وكانت مما يهابون، وذلك أنه كان لا يدنو منهـا أحد إلا أخَـرألت وكشَّت، وفتحت فاها، وكانوا يهابونها، فبينا هي ذات يوم تتشرق على جدار الكعبة، كما كانت تصنع، بعث الله إليها طائراً فاختطفها، فذهب بها، فقالت قريش: إنا لنرجو أن يكون الله قد رضي ما أردنا»[22].

في جميع الأساطير تكون الحية والشيطان وجهـين لحقيقة واحـدة. وإذا قلنا إن الطير هو ملاك مرسل، فإن الكعبة هي بيت الله المطهر الـذي طهره من الشيطان وأعوانه، ليصبح بيت الله الحرام.

ويخبرنا المسعودي في مروجه «وقد كان السيل هدم الكعبة فسرق منها لمّا انهدمت غزال من ذهب وحليّ وجواهر، فنقضتها قريش، وكـان في حيطانها صور كثيرة بأنواع من الأصباغ عجيبة: منهـا صورة إبـراهيم الخليل في يـده الأزلام، ويقابلها صورة إسماعيل إبنه على فرس يجيز بالناس مُفِيضاً، والفاروق قـائم على وفـد من الناس يقسم فيهم، وبعـد هذه الصـور صـور كثـيرٍ من أولادهم إلى قصيّ بن كلاب وغيرهم، في نحوِمن ستين صورة مع كل واحدة من تلك الصور إله صاحبها، وكيفية عبادته، وما اشتهر من فعله[23].

في علاقة الرؤيا بالتاريخ، نأتي بمثال آخر من سـيرة ابن هشام. عنـد حفـر زمزم ـ هـذه البئر المقـدسة ـ والتي لا تنـزف أبـداً ولا تـذم، تسقي الحجيج الأعظم. فعبـد المطلب بن هـاشم يرى رؤيـة تأمـره بحفر زمـزم. وزمزم ليست بئراً عـادية، بـل هي مقدسـة تنضح بمـاء مقدسـة «قال عبـد المطلب: إني لنائم في الحجر إذْ أتاني آتٍ فقال: إحفر طيبة. قال: قلت: وما طيبة؟ قال: ثم ذهب عني. فلما كان الغد رجعت إلى مضجعي فنمت فيه. فجاءني فقال إحفر بَرّة. قال: فقلت: وما برة؟ قال: ثم ذهب عني، فلما كان الغد رجعت إلى مضجعي، فنمت فيه، فجاءني فقال: إحفر المضنونة. قال: فقلت: ومـا المضنـونـة؟ قـال: ثم ذهب عني. فلما كـان الغـد رجعت إلى مضجعي، فنمت فيه، فجاءني فقال: إحفر زمزم. قال: قلت: ومـا زمزم؟

قال لا تنزف أبداً ولها تذم، تسقي الحجيج الأعظم، وهي بين الفرث والدم، عند نقرة الغراب الأعصم، عند قرية النمل[24]. تمنعه قريش فيحتكم الجمع إلى كاهنة بني سعد. وفي الطريق يتعرضون لعطش شديد حتى الموت. وعندها يفرّ عبد المطلب إلى راحلته ليركبها «فلما انبعثت به انفجرت من تحت خُفِّها عين ماء عذب، فكبّر عبد المطلب، وكبّر أصحابه، ثم نزل فشرب، وشرب أصحابه، واستقوا حتى ملأوا أسقيتهم، ثم دعا القبائل من قريش. فقال: هلم إلى الماء، فقد سقانا الله، فاشربوا واستقوا. ثم قالوا: قد ـ والله ـ قضي لك علينا يا عبد المطلب والله لا نخاصمك في زمزم أبداً. فرجع ورجعوا معه[25].

يقول إلياد «كل مكان مقدس ينطوي على تجلٍّ مقدس، عن تفجرٍ للقدسي ينتج عنه انفصال إقليم عن محيطه الكوني فيجعله مختلفاً عنه نوعياً[26]. ويضيف إن الناس ليسوا أحراراً في اختيار الموقع المقدس، ليس عليهم سوى البحث عنه واكتشافه مستعينين بالإشارات الخفية»[27].

فالرؤيا تحكم التاريخ، والتاريخ في مسيرته تجلٍّ لإرادة المقدس وحضوره فيه، وعبر ذلك تكتسب الإشياء أهميتها أم لا. وجودها النوعي أم وجودها العادي. ونترك ذلك لنناقشه في فصل قادم.

الهوامش والمصادر:

(1) مرسيا إلياد ـ رمزية الطقس والأسطورة، ص 14 - 15، ترجمة نهاد خياطه، طبعة أولى 1987، دار العربي، دمشق.

(2) الواقدي ـ المغازي، الجزء الأول، ص 208، تحقيق مارسدن جونس ـ عالم الكتب، بيروت.

(3) المغازي، ص 209.

(4) المغازي، ص 210.

(5) المغازي، ص 210 - 211.

(6) المغازي، ص 211.

(7) المغازي ص 213 - 214.

(8) المغازي، ص 214.

(9) المغازي ص 224.

(10)المغازي ص 432.

(11) المغازي ص 234.

(12) المغازي، ص 233.

(13) المغازي، ص 233.

(14) المغازي، ص 267 - 268.

(15) المغازي، ص 267.

(16) المغازي، ص 268.

(17) المغازي، ص 266.

(18) المغازي، ص 265 - 266.

(19) المغازي ص 245.

(20) المغازي، ص 252.

(21) محمد مبروك نافع، تاريخ العرب ـ عصر ما قبل الإسلام ـ طبعة ثانية مطبعة السعادة، القاهرة 1952، ص 129 - 130 نقلاً عن نافع توفيق العبود ـ الفكرة التاريخية في الأسطورة العربية، ص 102 - 105، مجلة آفاق عربية، العدد 12 آب 1979.

(22) إبن هشام، السيرة النبوية، المجلد الأول، ص 179، دار الجيل ـ بيروت.

(23) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، المجلد الثاني، ص 278، تحقيق محمد عبد الحميد. دار المعرفة ـ بيروت.

(24) إبن هشام، السيرة النبوية ص 134.

(25) إبن هشام، السيرة النبوية، ص 134.

(26) مرسيا إلياد، رمزية الطقس والأسطورة، ص 28.

(27) مرسيا إلياد، رمزية الطقس والأسطورة، ص 30.

مفهوم الألوهية في الفكر الاسلامي والفكر الاسطوري القديم

(دراسة مقارنة)

﴿وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناماً آلهة إني أراك وقومك في ضلال مبين. وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين. فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين. فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي قال لإن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين فلما رأى الشمس بازغةً قال هذا ربي وهذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون. إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين﴾
قرآن كريم ـ الأنعام: 73 - 79.

الخبرة الدينية التي يؤسسها إبراهيم عليه السلام كمؤسس للديانة الحنيفية ـ وكما تشير الآيات القرآنية الكريمة هي خبرة جديدة. خبرة تقوم على تحطيم كافة الأصنام والعبادات السابقة. إن الإنتقال من عبادة الكواكب ـ بالرغم من أن الشمس البازغة هي الأكبر والأكثر تجسيداً وحضوراً في الطبيعة ـ إلى عبادة الله فاطر السموات والأرض، هذه الخبرة التي حدثت في لحظة مباركة، مقدسة، سوف تكون بمثابة حدث بدْئي يصر أتباعه على محاكاته، على العودة إلى الصحف الأولى صحف إبراهيم

وموسى، فالرسول ﷺ يحطم الأصنام كما فعل إبراهيم. وكل ما يفعله المسلم ليس أكثر من محاكاة للسلوك العظيم والمقدس الذي قام به إبراهيم عليه السلام (بناء البيت المقدس (الكعبة)، تقديم ذبيحة، الحج. . .) كلها خبرة على المسلم أن يحاكيها في كل يوم وفي كل سنة. بالإضافة إلى هذا فإن الديانة الإبراهيمية تؤسس نفسها على نظرة جديدة للكون والوجود. فالكون الذي كان مثار رهبةٍ ورعبٍ وخوف، تحوّل إلى كون عامر كل ما فيه يسبّح بعظمة الخالق وعبر هذا كانت صورة الخالق في الإسلام. صورة جديدة وجديرة بالدراسة المقارنة ما سبقها من صور إلهية قرأناها في النصوص الأسطورية المقدسة في تاريخ الشرق القديم.

ولذلك فإن البحث يولي وجهه لدراسة الوحدانية الخالصة ﴿**وما من إله إلا الله وهو العزيز الحكيم**﴾ آل عمران: 62 بالمقارنة مع ما جاء في ملاحم الخليقة والتكوين البابلي والسومري والمصري. قد يقول قائل: أن الأساطير ككل ملاحم التكوين التي سبق ذكرها، وحتى الأسطورة المسيحية كما صورها العهد الجديد لا كما ارتآها الإسلام، جاءت لهدف واحد، هو تزكية التوحيد كما يتجلى في شخص الإله ميردوك التي تدور كل أحداث ملحمة الخليقة البابلية حول غاية واحدة هي إظهار عظمته كإله جديد للتوحيد. وكذلك إنليل Enlil في ملحمة التكوين السومري، وأوزيريس في التكوين المصري. فما الفارق بين هذا وذاك؟ الجواب، أن الثقافات السابقة لم تعرف التوحيد كما عرفه الإسلام. فمفهوم الألوهية في الإسلام في غاية التجريد. فالله سابق على كل وجود، بل إن الوجود كلّه معطى من معطياته، إنه المطلق واللاَّ محدود والذي يستحيل وصفه في شكل (صورة). إنه كينونة بحث لا تحدّ ولا توصف. فهو المقدس الفذ بذاته، إن الآية الكريمة التالية تختصر كل ما يمكن أن يقال: ﴿**هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم**﴾ الحديد: 3. وهو الذي ينتفي في وجوده كل أشكال الشرك الأخرى: ﴿**إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك**﴾ النساء: 48.

هذه الخصائص تميّز الله سبحانه عن كل آلهة التوحيد التي وردت في

الأساطير. وسوف أعالج بالبحث والمقارنة الألوهية كما جاء في القرآن الكريم وكما شرحه علماء المسلمين، بالمقارنة مع ما جاء في الأساطير القديمة من خلال ثلاثة ظواهر.

أولاً ـ الوجود الأول كيف عالجته الأساطير وكيف عالجه الإسلام.
ثانياً ـ مفهوم التوحيد.
ثالثاً ـ خلق الكون.

أولاً: الوجود الأول كما صوره الإسلام وكما صاغته الأساطير:

الله في الإسلام، سابق على كل وجود. هو الأول والآخر والظاهر والباطن. يورد البيهقي عن عمران بن حصين رضي الله عنه قال: دخلت على الرسول ﷺ فذكر الحديث، وفيه «قالوا جئناك نسألك عن هذا الأمر. قال: كان الله تعالى ولم يكن شيء غيره» رواه البخاري في الصحيح عن عمر بن حفص[1]. وكذلك يورد عن الحليمي، رحمه الله تعالى في معنى القديم: أنه الموجود الذي ليس لوجوده ابتداء. بمعنى أنه سابق للموجودات كلها ولم يجز إذ كان كذلك أن يكون لوجوده ابتداء لأنه لو كان لوجوده ابتداء لاقتضى ذلك أن يكون غيرٌ له أوجده، ولوجب أن يكون ذلك الغير موجوداً قبله. فكان لا يصح حينئذٍ أن يكون سابقاً للموجودات. فبان أنَّا إذا وصفناه بأنه سابق للموجودات فقد أوجبنا ألا يكون لوجوده ابتداء»[2]. وقد جاء في الحديث الذي رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه إذا أُوى إلى فراشه كان يقول «اللهم رب السموات والأرض رب كل شيء فالق الحب والنوى، مُنزل التوراة والإنجيل والفرقان، أعوذ بك من شر كل ذي شر أنت آخذ بناصيتهِ، أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء»[3].

وعن أم سلمة أن الرسول ﷺ كان يدعو بهذه الكلمات «اللهم أنت الأول فلا قبلك شيء، وأنت الآخر فلا شيء بعدك، أعوذ بك من شر كل دابة ناصيتها بيدك، وأعوذ بك من الإثم والكسل، ومن عذاب القبر، ومن عذاب النار، ومن فتنة الغنى وفتنة الفقر، وأعوذ بك من المأثم والمغرم»[4].

وقد جاء في وصف الباقي الدائم: «الدائم الموجود لم يزل، الموصوف بالبقاء، الذي لا يستولي عليه الفناء»[5]. وقد كان الفقهاء يميزون بين الأزلي والأبدي. إذ «أن صفة الأزل ما لم يزل، وصفة الأبد ما لا يزال»[6]. فالله أزلي، بينما الجنة والنار مخلوقان أبديان كائنتان بعد أن لم تكونا.

في الأساطير السومرية، هناك وجود سابق على وجود الإله إنليل Enlil. فالألوهية لاحقة وليست سابقة. وعلى الرغم من كل ما يحيط إنليل نفسه به من شجاعة وقدرة، فإن الوجود الأول يتميز بالهلامية واللاوضوح وبغياب تام لإنليل إله الهواء. وعلى الرغم من غياب وجود نص يحكي مباشرة قصة الخلق السومري، إلا أنه أمكن استنتاج واستخراج ذلك من نصوص متفرقة تناولت الكون وخلق الإنسان. وفي هذه الوثائق الأدبية تم استنتاج الكيفية التي تناولت قصة التكوين السومري.

ففي البدء كانت الآلهة الأم /نمو/ التي ولدت السماء آن والأرض كي اللذان كانا ملتصقين بعضهما ببعض وفي حالة عناق، ومن زواجهما وُلد إنليل إله الهواء الذي فصل السماء عن الأرض. يجد إنليل نفسه في ظلام دامس، فأنجب «نانا» إله القمر ليبدد الظلمة. ثم إن نانا أنجب أوتو إله الشمس، الذي بز أباه في الضياء والبهاء[7].

وكلمة /نمو/ تعني المياه الأولى. وبهذا يكون الماء سابق في الوجود على إنليل. أي أن إنليل مخلوق لاحق. التكوين البابلي واضح بما فيه الكفاية فمردوك إله التوحيد البابلي هو إله لاحق مسبوق في وجوده. تقول الأسطورة:

عندما في الأعالي لم يكن هناك سماء

وفي الأسفل لم يكن هناك أرض

لم يكن إلا آبسو أباهم

وحمو وتعامة التي حملت بهم جميعاً

يمزجون أمواههم معاً[8].

وكنتيجة لزواجهما ينجبان لحمو ولحامو. وهذان بدورهما ينجبان أنشار وكيشار اللذين ينجبان آنو Anu الذي نافس آباءه. وهذا بدوره ينجب إلـه الحكمة أيا الذي كان واسع الإدراك، حكيماً وعظيماً في قوته، والذي يتمكن من قتل الآبسو ـ الأب الأول ـ

بعد أن قهر أيا أعداءه وتغلب عليهم

علا أمره على خصومه جميعاً

وبسلام ودعة استراح في مسكنه

الذي دعاه آبسو وجعله مقاماً

وبنى فيه غرفاً له

حيث سكن وزوجته «دامينكا» بكل أبهة وعظمة

وفي غرفة الأقدار هذه

أحكم الحكماء، أحكم الآلهة: الرب، قد ولد

في الـ «آبسو» المقدسة مردوك قد ولد

والده كان أيا

وأمّه كانت دامينكا

دامينكا أرضعته حليب الآلهة

وأسبغت عليه الجلالة المهيبة

وعندما رآه /أيا/ أبوه

فرح وامتلأ قلبه بهجةً وحبوراً[9].

إن ولادة مردوك تبدو وكأنها ولادة عادية، إنه ابن مُحتفىً بمجيئه، وهو لا يملك من أمره شيئاً، فوالدته دامينكا هي التي تسبغ عليه الجلالة، وهـو يستمد وجوده من والده /أيا/ إله الحكمة. وهكذا هي المسيحية كما صورها

العهد الجديد وكما رفضها الإسلام واليهودية معاً. إننا أمام إله ينزل على الأرض. لا حول له ولا قوة، يولد من إمرأة ويتبناه رجل «يوسف النجار» يموت كما تموت الناس، ويحيا بعد ثلاثة أيام ليبشر بقدومه مرة ثانية.

في التكوين المصري نجد الإله حورس الذياجتمعت له الحكمة والربوبية هو ابن لأوزيريس الإله المقتول على يد إله الصحراء «ست». وحورس مثل مردوك إله لاحق. تحدثنا الأسطورة المصرية التي وجدت على شاهد جنائزي، أن الإله أوزيريس إله التوحيد الأول هو إله مسبوق. فهو أول أخوته وهو من يحبه أبوه جب وأمه نوت. يقول النص:

حمداً لك يا أوزيريس، يا رب الأبدية وملك الآلهة

يا عظيم، يا أول أخوته وأكبر الآلهة الأولين

يا مرسي القانون في أنحاء ضفتي النهر

ومجلس الإبن على مقعد الأب

ومن يحبه أبوه جب وتحبه أمه نوت

يا عظيم البأس حين يسقط العصاة

ويا شديد الساعد حين يقتل أعداءهُ

ووارث ملك جب في الأرضين

رأى جب فضله فأنعم عليه بزعامة البلاد

حتى تكون الأحداث المقبلة سعيدة

لقد شغل البلاد (مصر) بيديه

مياهها ورياحها وأعشابها وقطعانها

وكل ما يطير في الهواء ويزحف على الأرض

ديدانها وصغار صيد الصحراء

التي أعطيت بحق إلى ابن نوت وسعد الأرضان بذلك

الـذي أشرق على عـرش أبيه مثـل رع[10].

وهكذا نجد أن ألوهية أوزيريس هي منحة من أبيـه جب. مثلما رأينا أن جلالة مـردوك هي منحة أمه دامينكا ووالده أيا الذي يبارك مجيئه.

حورس هو الآخر تصفه الأسطورة المصرية على أنه رب العالمين الذي تقع السموات والأرض تحت رعايته. لكن حورس هو ابن أوزيـريس الذي تلده أمه إيزيس.

إيـزيس القـويـة التي عملت من أجـل أخيهـا ـ زوجهـا ـ والتي بحثت عنه بغير كلل

والتي جابت مصر كالحدأة النائحة لا تستريح حتى وجدته

والتي احتفلت وجاءت بأخيها إلى الاستقرار

والتي قوَّت ضعف من كان متعب الفؤاد

والتي تلقت البذرة وحملت بالوريث

والتي أرضعت الـطفـل في الـوحـدة، وكـان المكـان حيث كـان مجهولاً[11].

إن الفكر الأسطوري بجميـع حرتقـاته ـ لم يقـدم لنا تصـوراً عن إله أوحد فذ بذاته. خالقاً لكل شيء، أزلي، لقد صـور الآله في صـورة طفل. يولد من أب وأم ويرتقي العرش كما يرتقيه أي ملك. ثم قد يسقط ليمهـد الطريق إلى إله جديد.

إن أزلية الخالق هي سر مقدس. يميزه عن كل أشكال الربوبية الأخرى والتي هي أشكال نسبية محدودة في الزمان والمكان. هذه الأزلية التي وصفهـا القرآن الكريم بـأنه الحي القيـوم. وقد جـاء في الحديث الشريـف، عن أبي أمامة الباهلي عن النبي ﷺ أنـه قال: «إن اسم الله الأعـظم لفي سور من القرآن ثلاث. البقرة، وآل عمران، وطـه». قال أبـو حفص بن أبي سلمة

«فنظرت أنا في هذه السور فرأيت فيها شيئاً ليس في شيء من القرآن مثله. آية الكرسي ﴿**الله لا إله إلا هو الحي القيوم**﴾ وفي آل عمران ﴿**آلم. الله لا إله إلا هو الحي القيوم**﴾. وفي طه ﴿**وعنت الوجوه للحي القيوم**﴾[12].

ثانياً: التوحيد ومفهومه. كيف ظهر في الأساطير وما هي صفاته في الإسلام:

يمكن القول إن التوحيد في النصوص الأسطورية هو نتيجة وليس غاية. إذ أن التوحيد في مجمل أساطير الخلق يظهر على أنه اختيار مجمع مضطر إزاء قوى الفوضى التي تهدد الآلهة ممثلة بآلهة الشر.

إن آلهة التوحيد ولدت لتؤدي مهمة. إن مردوك في التكوين البابلي تختاره الآلهة المذعورة من الآلهة الأم تعامة. ويظهر مردوك منوطاً بهدف مكلفاً به من قبل المجمع الآلهي، هو إعادة سلطة «آنو» جده، وهذا يتجلى من خلال قوله عندما يبارز تعامة ويلقي عليها اللوم لأنها خرجت على سلطة جده.

في اللوح الثالث من ملحمة التكوين البابلي تجتمع الآلهة مذعورة، باكية، وخائفة. ترتجف من تعامة وجيشها القوي الذي يقوده الشيطان كينجو Kungo. لا أحد يستطيع القبول بالمهمة. وعندها يقبل مردوك بذلك، يشترط أن تكون له الوحدانية والسيادة. يحدثنا اللوح الرابع أن المجلس الأعلى Anunnaki يوافق على ذلك ويمنح مردوك ما يريد:

أقاموا له منصة عرش تليق بألوهيته

واتخذ مكانه قبالة آبائه لتلقي السيادة

«أنتم الأعظم شأناً بين الآلهة الكبار

لا يدانيك أحد وأمرك كأمر آنو Anu

ومن الآن فصاعداً أمرك نافذ لا يرد

أنت المفر المذل حين تشاء

كلماتك ماضية وقولك لا يخيب

الصون والحماية هما ما تحتاجه مساكن الآلهة

مردوك أنت المنتقم لنا

لك منحنا السيادة على العالمين

أيها الرب إحفظ حياة من وضع ثقته بك

واهدر حياة كل من مشى في ركاب الشر

أمضِ واسلب تعامة الحياة

ولتحمل الريح دماءها إلى كل مكان (13).

حورس في التكوين المصري يأتي قبل مـردوك لينتصر للخير على قوى الشر ممثلة في الالّه ست الذي قتل والده أوزيريس وقطع أعضاءه والذي يهدد بـآن واحد إيـزيس والدتـه التي حملت به وكـل أرباب الخـير، وبذلـك ينال الوحدانية. فالوحدانية نتيجة لعمل دؤوب. وهي تاج يرتديه المنتصر على قوى الشر وقوى الظلام المتحالفة. تقول الأُسطورة:

مرحباً يا ابن أوزيريس، يا حورس يا ثابت الجنان

يا مبرأ، يا ابن إيزيس، ووريث أوزيريس

يا من له اجتمعت الحكمة الصحيحة والتاسوع ورب العالمين نفسه

حيث اتحد أرباب ماعت «القانون» فيها

أُولئك الذين يجتنبون الإثم ويجلسون في قاعة جب

كي يعطوا الوظيفة ربها والملكية لمن ينبغي أن تؤدى إليهِ

فوجدوا أن الهتاف المؤدي إلى حورس هو المحق

فأعطى منصب أبيه

فأقبل مرتدياً العصابة

وتولَّى حكم ضفتي النهر، والتاج الأبيض ثابت فوق رأسه

واحتسبت الأرض له ملكاً

والسماوات والأرض تحت رعايته

وعهد إليه البشر، عامة الناس وكرام الناس والإنسانية

وكانت مصر، مناطق الشمال ومدار الشمس تحت مشورته

كذلك ريح الشمال والنهر والفيض وأشجار الحياة وكل

نبات أخضر.

الكل يهلّل والقلوب راضية، والقلوب مفعمة بالسرور

الكل سعيد وكل امرىء يعبد جماله

إن فضله يخترق القلوب وحبه كبير في كل جسد

لقد هوى عدوه بجريمته. صنع الشر لصانع الشر

إن الذي فعل الشر، قد ارتد شره إليه

لقد انتقم إبن إيزيس لأبيه حتى رضي وامتاز اسمه

إن إيزيس قد اتخذ التاج، وأسند إليه

منصب أبيه في قاع جب[14].

في ملحمة الخليقة البابلية نجد أن مجمع الآلهة هو الذي يمنح مردوك الوحدانية. وفي التكوين المصري تمنح الوحدانية لحورس من قبل أفراد المجتمع الإلهي المجتمعين في قائمة المحكمة والذين هتفوا بحياة خورس كمخلص لهم من الأخطار التي تتهدّدهم.

إن الماشيح يستعير البواعث نفسها. فهو الإبن للأب الذي خذله أتباعه ولحقوا بقوى الشر ممثَّلة بالحية التي هي الشيطان نفسه. ولذلك فإن الماشيح يأتي ليبشر بالنصر النهائي على قوى الشر وليمشح الخطيئة الأصلية. ويتوج

نفسه من جديد بالإتحاد بأبيه الذي في السموات.

عن جعفر بن برقان، عن يزيد بن الأصم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «قال رسول الله ﷺ: يسألكم الناس عن كل شيء وحتى يسألوكم: هذا الله خلق كل شيء فمن خلق الله؟ فإن سئلتم فقولوا الله قبل كل شيء وخالق كل شيء، وهو كائن بعد كل شيء»[15]. وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن رجالاً سترفع بهم المسألة حتى يقولوا: الله خلق الخلق فمن خلقه؟، وفي موضع آخر قال رسول الله ﷺ «فقولوا الله كان قبل كل شيء. وهو خالق كل شيء، وهو كائن بعد كل شيء»[16].

في القرآن الكريم. نجد تنزيهاً لذات الله المطلقة عن كل أشكال الشرك الأخرى: **﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا الله﴾ ﴿ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه﴾ ﴿وقال الله لا تتخذوا إلهين إثنين أنما هو إله واحد﴾ ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله﴾ ﴿إنما الله إله واحد سبحانه أن يكون له ولد﴾ ﴿ولو كان فيهما إله إلا الله لفسدتا﴾**[17].

قال الحليمي في تفسير «قل هو الله أحد، الله الصمد» هو الذي لا شبيه له ولا نظير، كما أن الواحد هو الذي لا شريك له ولا عديد. وهو الذي لا يتفرع عنه شيء. ولم يتفرع هو عن شيء، كما يتفرع الولد عن أبيه وأمه، ويتفرع عنهما الولد. أي فإذا كان كذلك فما يدعوه المشركون إلهاً من دونه لا يجوز أن يكون إلهاً. إذا كانت إمارات الحدوث من التجزيء والتناهي قائمة فيه لازمة له. والباري تعالى لا يتجزأ ولا يتناهى. فهو إذاً غير مشبه إياه ولا مشارك له في صفته[18].

وعن أبي بن كعب رضي الله عنه قال: «إن المشركين قالوا: يا محمد إنسب لنا ربّك. فأنزل الله تبارَك وتعالى: **﴿قل هو الله أحد، الله الصمد﴾**. قال الصمد الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد؛ لأنه ليس يولد إلا سيموت، وليس شيء يموت إلا سيورث، وإن الله تبارك وتعالى لا يموت ولا

يورث، ولم يكن له كفواً أحد، لم يكن له شبيه ولا عدل»[19].

ولذلك فإن تحطيم الأصنام كان ميزة أساسية في أنبياء الإسلام من إبراهيم عليه السلام الذي احتج على أبيه آزر ﴿**وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناماً آلهة**﴾ الأنعام: 74. ﴿**ورب اجعل هذا البلد آمناً واجنبني وبني أن نعبد الأصنام**﴾ إبراهيم: 35. إلى محمد بن عبد الله صلوات الله عليه الذي حطم كل أشكال الشرك ﴿**ولا تذرن وداً ولا سواعاً ولا يغوث ويعوق ونسرا**﴾ نوح: 23.

ثالثاً: خلق الكون.

فيما يتعلق بالخلق فهناك أيضاً تمايز واضح. فالله جلَّ جلاله خالق لكل شيء، والخلق من عدم إذ إن هذا الفعل يكتسب مدلوله الواضح في الآيات التالية: ﴿**الله الذي خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماء**﴾ إبراهيم: 32. ﴿**ومن آياته خلق السموات والأرض وما بث فيهما من دابة**﴾ الشورى: 29 ﴿**ولقد خلقنا فوقكم سبع طرائق وما كنا عن الخلق غافلين**﴾ المؤمنون: 17. ﴿**أو لم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم**﴾ الإسراء: 99.

إن الترجمة القرآنية لفعل الخلق تجد مدلولها في الآية الشريفة ﴿**إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقل له كن فيكون**﴾. إذ لا توجد مادة سابقة ـ وجود هلامي، يم الزمان الأول. إن الكون كله يكتسب وجوده من كلمة /كن/.

في الأساطير لا يوجد خلق من عدم ـ إن السماء والأرض تتشكلان من عجينة سابقة. سابقة حتى على الإله نفسه.

في التكوين السومري وجدنا أن السماء آن والأرض كي ولدتهما الأم الأولى. وتنحصر مهمة إله التوحيد السومري إنليل في الفصل بينهما.

في التكوين البابلي تتشكل السماء والأرض من جسد الأم الأولى تعامة والتي تقابل /نمو/ في التكوين السومري. فبعد أن ينتصر مردوك على تعامة، يشقّها نصفين ويعيد صياغتها. فمن نصفها الأول يصنع السماء، ومن

النصف الثاني يصنع الأرض. ثم يعيد تشكيل الكون ككل. ففي اللوح الرابع من الملحمة نجد أن الرب مردوك يعتلي على تعامة ويبدأ بتفصيلها وتكوينها من جديد.

أما الرب فقد اتّكأ يتفحص جثتها المسجاة
ليصنع من جسدها أشياء رائعة
شقّها نصفين فانفتحت كما الصدفة
رفع نصفها الأول وشكل منها السماء سقفاً
وضع تحته العوارض وأقام الحرس
وأمرهم بحراسة مائها ـ القسم الأرضي ـ فلا يتسرب
ثم جاء أنحاء السماء فأحصى أرجاءها
حدد السّنة وقسّمها
ولكل من الأشهر الأثني عشر أوجد ثلاثة أبراج
وأخرج القمر فسطع بنوره فأومكه بالليل[20].

في التكوين المصري، يحكي النص الذي ترجمه رودلف آنتس «أن رَعْ ظل سئماً من بقائه بين الناس والأرض. فكان أن نصحه نونو العظيم القديم الذي يعني اسمه المحيط البدئي بأن يمتطي ظهر البقرة نوت، فما أن أقبل الفجر وبدأ الناس يرمي بعضهم بعضاً بالسهام، نهضت البقرة /نوت/، ورع على ظهرها، فصارت السماء»[21].

ثمة قضية أخرى تطرح نفسها ضمن السياق وهي دالة على محدودية الآلهة الذين جئنا على ذكرهم. فالإله البابلي ميردوك يطاله التعب بعد أن يقوم بتكوين السماء والأرض وما بينهما من جسد تعامة. وعندئذٍ يبدأ ببناء هيكله المقدس في بابل ليستريح من عناء التعب. وفي سفر التكوين التوراتي نجد أن الرب بعد أن يفرغ من تكوين الكون والإنسان في ستة أيام، يستريح في اليوم

السابع «فأكملت السموات والأرض وكل جندها، وفرغ الله في اليوم السابع من عمله الذي عمل. فاستراح في اليوم السابع من جميع عمله الذي عمل. وبارك الله اليوم السابع وقدسه لأنه فيه استراح من جميع أعماله الذي عمل الله خالقاً» تكوين 2:2.

في القرآن الكريم **﴿ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب﴾** ق: 38. فالإله في الإسلام لا يطاله تعب، ولا يعرف الخوف، لا يهرم ولا يشيخ ولا يسبقه وجود. ولا يشارك عباده في القرابين. فالله لا ينال لحومها. تقول الآية: **﴿لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم كذلك سخرها لكم لتكبّروا الله على ما هداكم وبشر المحسنين﴾** الحج: 37. بينما كنا قد وجدنا الآلهة في ملحمة جلجامش مجتمعة كالذباب حول دخان القرابين تشتمه وتشارك البشر فيه.

الهوامش والمراجع :

(1) الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، كتاب الأسماء والصفات، ص 9، مطبعة السعادة مصر، عدد صفحاته 512 صفحة.
(2) المصدر نفسه ص 10.
(3) المصدر نفسه ص 10.
(4) (5) المصدر نفسه ص 32.
(6) المصدر نفسه ص 32.
(7) صموئيل نوح كريمر، الأساطير السومرية، ضمن كتاب أساطير العالم القديم، ص 77 - 113، ترجمة عبد الحميد يوسف ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974. أنظر كتاب فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، ص 36.
(8) ملحمة التكوين البابلي، ص 77 - 109، ضمن كتاب فراس السواح، مغامرة العقل الأولى.
(9) ملحمة التكوين البابلي، ص 68.
(10)رودلف آنتس، الأساطير المصرية، ص 66، ضمن الكتاب الذي حرره كريمر بعنوان أساطير العالم القديم.
(11) رودلف أنتس، الأساطير المصرية، ص 67.
(12) البيهقي، الأسماء والصفات، ص 19 - 20.
(13) ملحمة التكوين البابلي، ص 84.
(14) رودلف آنتس، الأساطير المصرية، ص 15.
(15) البيهقي، الأسماء والصفات، ص 10.
(16) البيهقي، ص 9 - 11.
(17) تسلسل الآيات الكريمة كما يلي (المائدة: 73، الأنعام: 102، الكهف: 110، المؤمنون: 91، النساء: 171، الأنبياء: 22).
(18) البيهقي، ص 32،
(19) البيهقي، نفس الصفحة، ص 32.
(20) ملحمة التكوين البابلي، ص 90.
(21) رودلف آنتس، الأساطير المصرية، ص 67.

القسم الثالث

نقد الاتجاهات المعاصرة في دراسة الأسطورة

الفصل الأول

«هل تصلح الاسطورة لأن تكون شاهدا على وجود نمط انتاج اسيوي»؟

مقدمة. . .

في رسالة من إنجلز إلى كونراد شميدت ـ لندن 5 آب 1890 ـ يرى فيها أن المتفندرين بالماركسية والاشتراكية على السواء، هم كثر. وأن التحريفية قد طالت الماركسية وماركس لا يزال على قيد الحياة. يقول إنجلز «إن كلمة المادية هي على العموم بالنسبة للكثيرين من الكتَّاب الشباب في ألمانيا كلمة بسيطة يطلقونها على كل ما يطيب لهم، دون أن يكلفوا أنفسهم عناء الدراسة باطراد. أي أنهم يلصقون هذا النعت ويعتبرون أنفسهم حلوا المسألة بذلك. ولكن مفهومنا للتاريخ في المقام الأول مرشد للدراسة، وليس رافعاً للبناء على الطريقة الهيغلية، ينبغي لنا أن ندرس التاريخ كلّه من جديد، ينبغي لنا أن نبحث بالتفصيل ظروف وجود التشكيلات الاجتماعية المختلفة، قبل أن نحاول أن نستخلص منها مفاهيم سياسية وحقوقية وجمالية وفلسفية ودينية وما إلى ذلك، مناسبة لها، وما تحقق في هذا المضمار بحاجة إلى عون كبير. فالميدان رحب إلى ما لا نهاية، و التاريخ الاقتصادي لا يزال بعد في الأقمطة»[1].

في ما يتعلق بنمط الإنتاج الآسيوي والذي هو موضوع هذا الفصل، وفي الوقت نفسه مدخل إلى دراسة التشكيلات الاجتماعية ـ الاقتصادية في تاريخ الشرق، يمكن التمييز بين تيارين ظهرا بعد وفاة ماركس.

الأول: ينطوي على تبسيط كبير لفكر ماركس وإنجلز باختزاله التشكيلات الاجتماعية ـ الاقتصادية الرئيسية إلى سلم وحيد تتسلقه كافة

المجتمعات الإنسانية درجة درجة ولكن بسرعات مختلفة إلى أن تصل جميعها في النهاية إلى قمته. إذ إن العلم المعاصر كما يقول نيكيفوروف «بما جاء به من وقائع ملموسة، يؤكد صحة اللوحة الخماسية، في حين أن الفرضيات التي تناقضها، لا تتفق ومسيرة التاريخ»[2]. هذا التيار أسير موقف سياسي فالماركسية السوفياتية لها طابع سياسي. والموقف الرسمي للسياسة السوفياتية ظل مؤيداً للتصور الخماسي الذي رسم حول التاريخ وذلك خوفاً من تشجيع الإستثنائية الآسيوية، والتي تهدد ضمناً بالانشقاق والخروج على الماركسية السوفياتية ـ الصين مثال ذلك . ولذلك فهي تلجأ إلى الاختزال، وبذلك تمهد إلى موقف غير علمي في تناول الماركسية. وقد انبثق من هذا التيار تيار يعارض بشدة الدراسات التي تتناول نمط الإنتاج الآسيوي، عبرت عنه مناقشات سبعينات هذا القرن في الاتحاد السوفيتي، ومن قبل بعض الماركسيين الأوروبيين، والتي مهدت الطريق إلى تبرئة ماركس من خطيئة ارتكبت «إذ إن ماركس وإنجلز تخلصا من التصور حول التطور الخاص بالشرق وانضم إليهم لينين فيما بعد»[3]. وهذا التيار يجد امتداده من ألتوسير[4] إلى نيكيفوروف إلى صالح محمد صالح في دراسته عن نمط الإنتاج الآسيوي[5].

وقد أدى حذف مقولة نمط الإنتاج الآسيوي، إلى تعميم النموذج الإقطاعي، بحيث يمتد فوق القارات وعبر ألوف السنين، ويتراوح بين إمارات شمال نيجيريا وبين فرنسا (1788 م) وبين الاتجاهات البادية في المجتمع الأزتكي عشية الغزو الأسباني وبين روسيا القيصرية في القرن التاسع عشر. والسبب كما يرى هوبزباوم هو نتيجة لفشل العلماء في اكتشاف مرحلة العبودية في كل مكان وفي اكتشافهم أن النموذج المبسط نوعاً ما للاقتصاد العبودي، هو أبسط بكثير من النموذج الذي وضعه ماركس والذي أصبح شائعاً وغير ملائم حتى بالنسبة لمجتمعات العالم القديم. ولذلك جاء تعميم النمط الاقطاعي بهدف سد الفجوة[6].

الثاني: هذا التيار لا يخلو من صدق النية والتعبير لبيكانكا ارتشيا أموريتي، في محاولته فهم العالم الثالث فهماً حقيقياً[7]. خاصة وأن هذا الفهم يمر عبر استرجاع مفهوم نمط الإنتاج وتحريره من أجزائه الميتة كما يقول

النيَّاس الماركسي الفرنسي موريس غودلييه[8]. وذلك في إطار محاولة لتحويله إلى مفهوم جديد على أساس معارف العصر ومشكلاته.

هذا التيار هو أيضاً أسير موقف سياسي أوروبي، فرنسي بالتحديد، نشأ على أثر التعارض بين ما سمي بماركسية أوروبية تجديدية يتزعمها اليسار الأوروبي الماركسي، وبين ماركسية أرثوذكسية سوفياتية. وقد وجد هذا التعارض نفسه معبراً عنه في خروج الأحزاب الشيوعية الأوروبية: الأسباني والفرنسي والايطالي على الحزب الشيوعي السوفياتي.

وبإيعاز من شعبة الاستشراق سابقاً والتي سميت فيما بعد بشعبة الدراسات الآسيوية والأفريقية التالية لمعهد الدراسات والأبحاث الماركسية الفرنسي، تم عقد مجموعة من الندوات تناولت مفهوم نمط الإنتاج الآسيوي، وقد سعت هذه الدراسات إلى بعث مفهوم نمط الإنتاج الآسيوي والقول على أنه تشكيلة اقتصادية اجتماعية خاصة، دعمت بالكثير من الشواهد وخاصة من قبل الفرنسي غودلييه[8]، حيث ظهر نمط الإنتاج الآسيوي كظاهرة شرقية خاصة وكظاهرة قانونية لكافة بلدان العالم. أي أن مصطلح «الآسيوي» لا يمت بصلة هنا إلى محتواه. إذ إن نمط الإنتاج كما يقول غودلييه له على ما يبدو في المكان والزمان، حقل تطبيق أوسع بكثير مما كان لماركس وانجلز أن يتصوراه «وإن النعت الآسيوي لا يناسبه البتة تقريباً. فهو قابل للتطبيق على الممالك الأفريقية والتقليدية حيث لم يكن وجود لورشات الأشغال المنتجة الكبيرة وحيث تطورت تحت إشراف الاريستقراطية القبلية تجارة بين القبائل، بل بين الأمم للمنتجات الثمينة من ذهب وعاج وجلود ورقيق وربما كانت هذه هي أيضاً حال دول في شبه جزيرة الهند الصينية. تلك الدول التي كانت تشرف على الطرق التجارية بين الصين والهند»[9].

خلاصة ما يذهب إليه هذا التيار: إنه يمكن فهم العالم الثالث وتطوير الماركسية بآن واحد، خاصة بعد الاكتشافات الحديثة في علم الآثار والتي تطال تاريخ الشرق القديم.

وقد ظهرت على إثر ذلك مجموعة من الدراسات الفكرية التي تساهم في

تعميق هذا الاتجاه الجديد. مثل «الشيوعية الأوربية والدولة» لسنتياغو كاريو الأمين العام للحزب الشيوعي الأسباني، ومنعطف الاشتراكية الكبير وماركسية القرن العشرين لروجيه غارودي، وسلالات الحكم المطلق لـ «بيري أندرسون وغيرها»[10]

* * *

الفكر العربي في مواجهة مقولة نمط الإنتاج الآسيوي:

الدراسات الفكرية العربية، والتي تناولت نمط الإنتاج الآسيوي، هي وليدة السبعينات من هذا القرن. وقد ولدت تحت تأثير الدراسات الماركسية الأوروبية ونمت في ظلها، وقد تميزت بظهور تيارين:

الأول: أسير موقف سياسي حزبي. فهو يتجاهل مقولة نمط الإنتاج الآسيوي، حيث يبدو هذا النمط نمطاً نوعياً من النمط العبودي سابقاً على العبودية الفردية، في محاولة لإحتوائه ضمن المخطط الماركسي للمادية التاريخية. وهو ينظر إلى مقولة نمط الإنتاج على أنها هفوة في تاريخ ماركس الفكري[11].

الثاني: هو وليد التيار الفرنسي الأوروبي بالتحديد، والذي يتزعم مقولة التجديد في الماركسية وهو بيت القصيد. وهذا التيار محكوم بالاجتهادات الوافدة من السلف المرجعي، ذات الخلفية الماركسية. يقول أحمد صادق سعد في تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي: «إنني أبدأ بنفس الفكرة التي أبرزها ماركس عن أهمية تنظيم الري»[12].

هذا التيار يجد عزاءه في تاريخ الشرق. إذ إن بلاد ما بين النهرين ومصر الفرعونية تقدّم الدليل والنموذج على وجود نمط آسيوي للإنتاج. ففي محاولته التدليل على وجود سمات خاصة، تميز المجتمع العبودي الشرقي عن المجتمع العبودي الإغريقي ـ الروماني وكان مفتاحاً للغز تخلّفه، وجد ـ هذا التيار ـ ضالته في النصوص الأدبية الأسطورية، التي لم يسعف الحظ ماركس بقراءتها، كونها قد اكتشفت وتم فك رموزها وترجمتها إلى اللغات المحكية في وقت لاحق.

هذا التيار يعتمد في دراساته على فرضية مفادها أنه يمكن استنتاج الاقتصادي من الإيديولوجي. ذلك لأن «تفسير حالات روحية معينة بواسطة نمط إنتاج معين أمر أقرب إلى الاحتمال المنطقي من تفسيرها بواسطة نمط إنتاج آخر»[13].

إن القاع الإيديولوجي الذي يمكن الركون إليه هو فلسفة الشرق القديم كما يتجلى ذلك في أدبياته ونصوصه الأسطورية التاريخية. فعبرها يمكن التدليل على أن هناك مظاهر عامة وهامة في تاريخ تلك الفلسفة تفسر بصورة أفضل لو درس المرء المجتمعات المنمية إليه من خلال منظور نمط الإنتاج الآسيوي القائم على الجزية «النهب في الداخل والخارج».

ثلاث نماذج للدراسة:

بما أن نظام الري يشكل الدعامة الأساسية للدولة المركزية في تاريخ الشرق ، دولة الطغيان والاستبداد الشرقي والتي تستند وتقوم دعائمها على مشاعات قروية، شكلت على حد تعبير ماركس الأساس الصلب للطغيان الشرقي، فقد جرى البحث في النصوص الأسطورية المكتشفة مؤخراً والمترجمة إلى العربية، عن ملامح بدت من منظور دارسيها شاهداً واضحاً يدعم حجتهم ويدل على وجود نمط إنتاج آسيوي كالذي وضعه ماركس وإنجلز. وأمامي في هذا المجال ثلاث دراسات رائدة في هذا المجال، وهي الأولى من نوعها، من حيث استخدامها للأسطورة كشاهد إيديولوجي.

الأولى: قراءة في التكوين البابلي: ليوسف اليوسف وهو ناقد أدبي معروف جيداً.

الثانية: تاريخ مصر الاجتماعي ـ الاقتصادي في ضوء النمط الأسيوي للإنتاج ـ لمؤلفه أحمد صادق سعد.

الثالثة: الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى ـ للدكتور طيب تيزيني.

* * *

قراءة في التكوين البابلي:

ففي الدراسة الأولى التي تناولت ملحمة الخليقة البابلية أو ملحمة التكوين البابلي في ترجمة أخرى لها والتي اعتمدتها هذه الدراسة، قال صاحبها: إن أسطورة التكوين البابلي تصلح لأن تكون شاهداً على وجود نمط الإنتاج الآسيوي لتكوين مستقر في تاريخ الشرق. وفي رأيه أننا أمام النشوء الفعلي لنمط الإنتاج الآسيوي، حيث تكون الوظيفة الإنتاجية للدولة، هي إنجاز مشاريع الري الكبرى. وقد اعتمد الباحث في اجتهاداته على ثلاثة عناصر تقوم عليها الأسطورة ويمكن استنتاجها من البحث.

أولاً - انتصار التوحيد ممثلاً في شخص الإله البابلي ميردوخ أو ميردوك بحسب الترجمة المعتبرة هنا.

ثانياً - انتصار الإله الذكر ميردوك على الإلهة الأُنثى تيامة.

ثالثاً - خلق الإنسان.

انتصار التوحيد كان ممثلاً بشخص الإله ميردوك، الذي تصفه الملحمة على أنه فاق الجميع قوة وعنفواناً، والذي ينتخبه المجمع الإلهي إلهاً أوحداً، والذي يقبض على زمام الأمور. جاء في وصفه:

تخلب الألباب قامته، تلمع كالبرق عيناه

يمشي بعنفوان ورجولة، إنه زعيم منذ البداية

مستعصٍ على الفهم، سريع لمن يراه

أربع كانت آذانه، أربع كانت عيونه

تتوهج النيران كلما تحركت شفتاه

ابن إله الشمس وشمس الآلهة

مثل نوره كنور عشرة آلهة معاً

وهو الأعظم شأناً بين الآلهة الكبار[14]

في هذا يرى الكاتب «أننا أمام ملك آسيوي يعتبر جهاز حكومته أداة في

يده لا شريك له في الحكم حيث إن السلطان الآسيوي تتناسب سلطته طرداً مع حكومته على إنجاز مشاريع الري الكبرى، أي مع قدرة حكومته على ربط مصير الأفراد بمصيرها»[15]. وجهة نظر الكاتب كما هو مبين تقود إلى ربط واضح بين التوحيد والنمط الآسيوي، فالاستبداد الآسيوي يبدو وثيق الارتباط بالوحدانية (الديانات التوحيدية). وهذا من شأنه أن يقود إلى تعميم نتائج غير حميدة على الحساب الفكري للثقافة العربية برمتها. يقول الكاتب «إذ مع نمط الإنتاج الآسيوي القائم على الري تترسخ سلطة الإله الواحد الكلي القدرة الذي يجعل من بقية الآلهة تابعين وثانويين»[16].

العنصر الثاني ويتمثل في قتل ميردوك لـ «تعامة» الأم التي تجهز جيشاً قوياً لمقاتلة الأبناء المتحالفين ضدها بزعامة «ميردوك». تقول الأسطورة إن «ميردوك قام بتعنيف «تعامة» على تطاولها، خاصة وأنها أنثى.

لقد رفعت نفسك بكل عجرفة وتكبر فوق موضعها

وحرضت على الخصام والقتال

فالأولاد يعاملون آباءهم معاملة سيئة

وأنت التي حملت بهم تكرهينهم دونما سبب

لقد أعلنت كينجو Kungo وجعلته زوجاً لك

وأقمت سلطة غير شرعية مكان سلطة آنو

ثم أطلق الرب من سهامه واحداً فرّق أحشاءها[17].

وقد بدا ذلك ومن منظور الكاتب، إسقاطاً للنظام السابق القائم على الرعي ـ مع أن الأُسطورة لا تشير لا من قريب أو بعيد إلى نظام سابق يقوم على الرعي أو على الري، إلا أنه من افتراض الكاتب ـ وإحلال نظام آخر محله يقوم على الري وذلك أن الأرض بوصفها أماً يترافق إخضاعها للري مع تصفية كل أشكال السلطة الأُمومية[18].

أما العنصر الثالث الذي اعتمده الكاتب فهو خلق الإنسان.

فالأُسطورة ـ كما مرَّ معنا في فصل سابق ـ تحدثنا أن الإله ميردوك قام بخلق الإنسان من دم الإله المتمرد ينجو Kungo زوج «تعامة» الأم، وفرض على البشر خدمة الآلهة، ذلك العمل الذي يسمو عن الإفهام، على حد تعبير الأُسطورة.

وقد فسر ذلك من وجهة نظر الكاتب على أنه «رمز لخلق طبقة تحتانية تعمل لصالح ارستقراط كسول»[19] ممثل في شخص الإله ميردوك وجهازه الإداري ممثلاً بالمجمع الإلهي الذي هو جهاز تابع للملك الآسيوي الأب الكلي السلطة، وتتمثل وظيفة هذا الجهاز في مدح الملك واللهج بذكر أسمائه الخمسين «كما يلهج الآسيويون بمدح ملوكهم»[20].

وبهذا يكون الأستاذ اليوسف قد فصل الأُسطورة وقاسها بموجب مقياسه المسبق الصنع لتناسب المستورد من الأفكار.

تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي:

عندما يكون على عاتق المرء الكفاح ضد بعض المفاهيم الشائعة فإن الحجج السجالية سوف تقفز إلى المكانة الأولى كما يقول **غاستون باشلار**. لكني سوف أتريث قليلاً لأعرض الصورة كاملة.

في هذه الدراسة التي تناولت تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج، يرى المؤلف الأستاذ أحمد صادق سعد والذي بدا منذ سنوات من أكثر المفكرين اهتماماً بالنمط الآسيوي حيث قام هو الآخر بتفصيل تاريخ الأمة العربية على سرير بروكست، وبروكست في الأساطير الأغريقية هو قاطع طريق كان يمدد ضحاياه على سرير خاص، فإذا كانت الضحية أطول من السرير قام بتقصير الضحية، وإذا كانت أقصر مددها عنوة على طول السرير.

الأستاذ سعد ـ كما نوهت سابقاً ـ يبدأ والقول له ـ من الفكرة نفسها التي أبرزها ماركس عن أهمية تنظيم الري في بلدان الشرق. ولذلك فهو يرى أن بلاد ما بين النهرين ومصر الفرعونية تقدّم إنموذجاً وشاهداً على وجود نمط

إنتاج آسيوي «ففي الألف الرابعة قبل الميلاد كانت الأرض ملكاً للرمز المشترك الآلهة /إينين/ ثم أصبح كهنة معبدها يمثلونها في هذا الحق. وكان استزراع الأرض من شأن الرجال الأحرار، إذ يرمز إلى ذلك بعلامة زواج بين الإنسان وآلهة الأرض»[21] وفي رأيي أن الأستاذ لم يكلّف نفسه، حتى عناء دراسة الأُسطورة السومرية، التي توقّفنا عندها في دراستنا لميثولوجيا الأُخوة الأعداء في فصل سابق - إذ نجد أن أنانا السومرية أو عشتار البابلية يقترن زواجها كما تورد هذه الميثولوجيا بالراعي الملك دموزي أو تموز، وليس بفلاح من فلاحي المشاعات الأحرار. وهو الأستاذ سعد يمهد بهذا الاتجاه لمخالفة ما يذهب إليه الدكتور تيزيني كما سنرى لاحقاً.

كيف السبيل إلى معرفة التاريخ الاجتماعي - الاقتصادي لمصر الفرعونية؟ والجواب، أن الميثولوجيا الفرعونية من شأنها أن تقدم لنا المفتاح الذي يسمح لنا بولوج الدهاليز المغلقة في الهرم لنتعرف على أسراره.. إن مصر الفرعونية «الدولة الوسطى» تتكشف لنا من خلال التصورات الميثولوجية عن الكون والحياة. يقول أحمد صادق سعد «أصبح التصور المكون كله يتخذ شكل الإطارات الإدارية الهرمية التي تطابق النظام الاجتماعي، ومجدت النقوش الملوك الرعامسة لأنهم أعادوا السلم الاجتماعي للبلاد مما تترتب عليه أن يفيض النيل وأن تلد النساء أطفالاً وهكذا بدت القدرة على إخصاب الطبيعة والبشر معاً صفة من الصفات الملازمة لشخصية الملك الطاغية أو الفرعون»[22].

إن الإله الفرعون الكبير رع، يظهر في منظور الباحث سعد ملكاً مستبداً آسيوياً، إنه الوجه الآخر لـ «ميردوك» البابلي.فـ «ميردوك» و «رع» وجهان لطاغية واحد بقي يحكم الشرق على طول مساره التاريخي من أول شكل بدائي إلى أكثر أشكاله بدائية.

والباحث سعد يستشهد ببعض المقاطع الأسطورية التي تصف «رع» لكنه يستشهد بها بوجل، يشفع له قلة معلومات الكاتب عن الأسطورة. تقول الأسطورة عن «رع»:

عيناه تخترقان كل جسم

هو «رع» الذي ينظر بأشعته

وهو يضيء مصر بأكثر من الشمس

وهو يجعل الأرض تزدهر بأكثر من نيل مرتفع

وهو يمنح الطعام لمن يتبعه

وهو يغذّي من يتبع طريقه

والمقطع السابق يظهر على أنه شاهد على دولة بدائية يرأسها مستبد «تجسدت في ذات الملك الأعلى أو السيد الأعلى الذي تبدو أعماله وكأنها نابعة من إرادته الشخصية»[23] وهو بذلك يتفق ووجهة النظر السابقة التي **تربط التوحيد بالاستبداد**. خاصة وأن هذا الاستبداد كان قد وجد دعامته وقاعدته العريضة في المشتركات الفلاحية، حيث بقيت العلاقة بين الدولة والفلاحين علاقة عبودية جماعية أو معممة. يقول سعد «ففي النظام الآسيوي للإنتاج يكون الأفراد عبيداً لعضويتهم في المشتركات القروية، وعلاقة العبودية بالنسبة للمشترك الأعلى الدولة. وإذا كان الأفراد يمثلون راكعين أمام الملك فليس لشخصه بالذات. وإنما لأنه يمثل ذلك المشترك الأعلى وليس إلا، والدليل على ذلك أن أي انقلاب يطيح بالملك ويحل آخر محله لا يغيّر من الأمر شيئاً، بل تستمر علاقة العبودية المعممة إزاء الملك الجديد كما كانت إزاء الملك القديم»[24].

الآفاق الأولى للفكر العربي: الأسطورة شاهد بدائي على دولة بدائية استبدادية:

الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى، هو السفر الضخم الذي ألفه الدكتور تيزيني، والذي نعود إليه باستمرار. ففي هذا السفر سعى الدكتور تيزيني ليؤسس لاجتهاد لم يسبقه إليه أحد. متصدياً بالوقت نفسه لإشكاليات عريقة في إطار بحثه عن الآفاق الأولى للفكر العربي، ساعياً في الوقت نفسه لإثبات حقيقة مفادها: أن الأسطورة هي إيديولوجيا تكرس مصالح النظام

الاجتماعي ـ الاقتصادي الجديد الذي شهدته المدن الحضارية الأولى في بلاد سومر وآكاد. ومصالح الارستقراطية وشقاء فلاحي المشاعة الأحرار، هذا السفر يستحق وبحق الوقوف عنده، تمعّنه وتحليله، حتى وإن كان سريره البروكستي قد دفعه إلى نتائج غير حميدة.

إن ملحمة التكوين البابلي، تكشف عن ذات العناصر الواضحة. فانتصار التوحيد، يظهر على أنه إشارة واضحة للتأكيد على الحق الإلهي المقدس لملوك الشرق، وقد مثل هذا الحق أحد أهم الحوافز والمحرضات الكبرى لمناهضة النظام القائم من قبل الفلاحين والاندماج فيه في الوقت نفسه. هذا من جهة ومن جهة أخرى فلقد برز مردوخ كما يرى الدكتور تيزيني بوصفه مخلصاً أعظم في منظور الديانات الزراعية الأولى. يقول «لقد برز ميردوخ مخلصاً أعظم. بل المخلص الأعظم من كل ما يحيق بالعالم الإلهي ـ عالم النظام والتناسق والخصب ـ من معوقات كبرى. ولكننا إذا استعدنا في أذهاننا تصور القيامة والبعث، فإننا سنجد أن مردوخاً برز، أيضاً وبلغة وممارسة مشدّدتين، بصفته الرب المخلص للإنسان نفسه. وإذا ما حددنا هذا الأخير بأنه الإنسان الزراعي، فإنه يتضح أنه كان من طبائع الأمور الأُسطورية أن يمارس تصور المخلص وطقوسه دوراً كبيراً في الحياة الاقتصادية لهذا الإنسان، بما في ذلك الشخصية الأرستقراطية البيروقراطية. من هنا نستبين الدلالات المتميزة لوضعيات معينة في حياة أولئك، مثل الخصب، والعقم، والقحط، ورأس السنة، ونهاية السنة، والبعث، والقيامة، والموت (لاحقاً الصلب والأجل) والعذاب، والتعذيب، وغير ذلك من هذا القبيل»[25].

هكذا يظهر أن ملحمة التكوين البابلي، هي ملحمة تكوين زراعية، لمجتمع زراعي يعتمد الري، ويجد ركيزته في مشتركات فلاحية شكلت باستمرار الأساس الصلب للطغيان الشرقي. وإذا ما أخذنا في الحسبان تحول الأُسطورة إلى إيديولوجيا، فإن انتصار التوحيد مثّل تأكيداً واضحاً على الحق الإلهي المقدس لملوك الشرق الآسيويين. وقد مثلت هذه الأُسطورة بكل ما طرأ عليها من تغيير الأساس والمرجع لديانات الخصب الزراعية كما مثلتها

المسيحية، وكما هو واضح من عملية الربط التي يلجأ إليها الدكتور تيزيني بين مردوخ البابلي المخلص ويسوع الرب المخلص.

أما انتصار ميردوك على تعامة الأُنثى، فقد مثّل تحولاً كبيراً، «فقد كان تعبيراً عن عملية انتقال اجتماعية واقتصادية وسياسية معقدة من مرحلة الأمومة إلى مرحلة الأبوة، ومن ورائها تحول من الوضعية الطبيعية الساذجة، بما تمثلت به من اقتصاد رعوي ضحل الإنتاجية الاقتصادية إلى اقتصاد زراعي متحضر مديني، ومن ثم فإن ذلك هو انتقال من آلهة المياه الأولى غير المسيسة إلى آلهة الري والتحكم بالأمطار والتعدين والثقافة المميزة عن النشاط العملي المباشر»[26] كذلك فهو تعبير عن«استتباب الهيمنة العامة لعلاقات اجتماعية من طراز جديد هو المشاعية القروية»[27].

أما فيما يتعلق بخلق الإنسان من دم الإله كينجو Kungo ليقوم بخدمة الآلهة، فإن الدكتور تيزيني يكشف لنا أن عملية الخلق هذه، دالة على الذهنية الأُسطورية العربية القديمة في بواكيرها وآفاقها الأولى. حيث تبرز في الطليعة عدة أمور:

أولاً ـ اقتران العمل بشعور الذنب «الخطيئة». على سبيل الإنابة في المسؤولية.

ثانياً ـ تصور العمل من حيث هو عملية ذات حدين، حد تحريري (تحرير الآلهة من العمل) وآخر استبعادي (فرض العمل على الإنسان).

ثالثاً ـ انتزاع العمل الإنساني من سياقه الواقعي، الإنساني، وإلحاقه، من حيث المصدر والينبوع، بعالم الآلهة، معتبراً بذلك، أنه يسمو عن الإفهام وعليها[28].

رابعاً ـ لعلّنا نتبينّ ـ كما يقول الدكتور تيزيني ـ في ذلك التصور الأُسطوري لـ «العمل» شكلاً أولياً من أشكال تقسيم العمل وتخليص وتنظيم المجتمع البشري[29].

كذلك فإن خلق الإنسان من دم الإله يطرح مسألة في غاية الأهمية. إذ

أننا نواجه هنا الإله إنساناً والإنسان إلهاً، وذلك ينطوي على الوجه الآخر من المسألة، وهو أن الناس العاديين «أي الفلاحين والعبيد وإن كانوا مشاركين ضمناً ونظرياً بالألوهية، فإن أعباء العمل الحقيقي هم الذين يتحملونها»[30].

وهناك جانب آخر لعملية الخلق كما يشرحه الدكتور تيزيني. إذ إن فعل الخلق هذا، مثَّل دعوة لتكريس علاقات الأبوة في المشاعات القروية الجديدة، على حساب سيادة العلاقات المشاعية الأمومية. يقول «إن التضحية بـ «كينجو» الإله الخاطىء، تمثل رمزاً لردود الفعل القاتلة التي لحقت به من قبل الآلهة القاضيين. فهؤلاء وجدوا أنفسهم وجهاً لوجه أمام ضرورة إعدام مثيلهم، الذي تواطأ مع عدوتهم اللدودة «تعامة». وهذا يظهر وجود فريقين من الآلهة، الواحد منهما يتضامن مع تعامة ويدعو إلى سيادتها ـ سيادة العلاقات المشاعية الأمومية ـ، وآخر يكرس العلاقات الأبوية ـ المشاعات القروية الجديدة ـ ويعلن الحرب على الآلهة الأُولى»[31].

كذلك فإن الانتقال من العلاقات المشاعية الأمومية إلى العلاقات الأبوية، هو انتقال من اقتصادٍ رعوي من وجهة نظر تيزيني إلى اقتصادٍ زراعي يتمحور حول الفلاح، الشخصية الجديدة المنتصرة التي نلمس ملامحها في أساطير سومرية وآكادية، تتمثل في تفضيل الإلهة /أنانا/ السومرية للفلاح على دموزي الراعي. وكذلك في قتل قابيل الفلاح لأخيه هابيل الراعي[32]. والتي تمثّل محاولة واضحة كما يؤكد المؤلف لإنهاء الوضعية الرعوية التي هيمنت طويلاً وكانت علاقة لمجتمع طوطمي. هكذا يربط الدكتور تيزيني بين **الطوطمية والرعي وبين الزراعة والتوحيد**. وهو يصل بذلك إلى النتائج نفسها التي مرت معنا سابقاً في هذا الفصل.

ثمة مثال آخر علينا الاستشهاد به، ويتمثل في نزول عشتار إلى العالم السفلي لافتداء حبيبها الراعي تموز الذي يطاله الموت. وعلى الرغم من أن أحداث الأُسطورة تدور حول قضية رئيسية وهي مشكلة الموت وكيفية مجابهتها والتي تعرّضنا لها في فصل سابق، إلا أن الدكتور تيزيني يقودنا إلى نتيجة أخرى بقوله: إن عشتار وإن برزت كونية وفاعلة، فإنها، رغم ذلك، ظلت

تمارس فاعليتها ضمن غاية محددة تمثلت بالتمكين لخلاص حبيبها تموز». وهذا يقود من وجهة نظره إلى تصور حضاري مديني أصبحت فيه النساء خاضعات للرجال اقتصادياً وجنسياً. كما أصبح فيه الشطر الأعظم من الرجال خاضعاً للشطر الأصغر من الرجال اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وذهنياً (إيديولوجياً)[33].

يلحظ القارىء المتتبع، أن ماركسوية الدكتور تيزيني في قراءة الفكر العربي في بواكيره الأُولى، ظلت محكومة **بهواجس التاريخ الظني** وهو المنهج الذي ساد فترة في حقل الإناسة، ثم تمَّ تجاوزه. وقد أخذ به إنجلز في كتابه الشهير عن أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة. وهو المنهج الذي اعتمد الافتراض والظن في دراسة التاريخ والشعوب القديمة، والذي بقي أسيراً للمركزية الأوروبية بصورتها المغرقة في عنصريتها. وقد وصفه ستروس بأنه يقوم على تشويه الحقائق «فقد شوهت الحقائق وأسيء تفسيرها، بل واختلقت مراحل خرافية «بدائية» للتطور (كالزواج الجماعي، والاتصال الجنسي اللاشرعي)»[34].

باختصار فإن الاستشهادات والاجتهادات التي يسوقها الدكتور تيزيني وعلى كثرتها، إلا أنها تصب في منحىً واحد: **إن الفكر العربي في آفاقه الأولى هو فكر بدائي أُسطوري**، وهذا الفكر يلقي بظلاله الطبشورية على مجمل نتاجنا الفكري ويطبعه بطابعه. والخلاص بالماركسية، كأفضل مدرسة للفكر التاريخي التقدمي، يجد بها عرب اليوم ملاذهم وملجأهم.

التوجه السابق في دراسة الأُسطورة معاصر وحديث العهد، ومن جهة أخرى موحى به[35]. ولذلك فإن مناقشتي له تطال عدة جوانب، منها التاريخي ومنها الفني الذي يطال وظيفة الأُسطورة كشكل فنيّ وكآمر جمالي، ومنها ما يتعلق بظاهرة المصطلحات التي يسوقها الفكر العربي المعاصر في دراساته، والتي تتم عن جهل بأبعاد المصطلح ونتائجه عند الشروع في كتابة تاريخ الفكر العربي، وأخيراً لماذا نمط الإنتاج الآسيوي وما الغاية من دراسته وأبعادها؟.

أولاً ـ الخلفية التاريخية والإيديولوجية لنمط الإنتاج الآسيوي:

لن أبدأ بالمصادرة الصحيحة التي يقودنا إليها سمير أمين، والذي يرى فيها أن مقولة نمط الإنتاج الآسيوي هي من نتاج فلسفة أوروبية عرقية وعنصرية متمحورة حول ذاتها، ساهمت في دفعها إلى الواجهة ماركسية مبتذلة، والتعبير له[36]. بل سأدفع بتحذير **هوبزباوم** الذي قدم لنصوص ماركس حول أشكال الإنتاج ما قبل الرأسمالية حيث يرى أن النصوص ليست بتاريخ وأن ماركس نفسه كان أبعد ما يكون عن معرفة دقيقة بتاريخ الشرق القديم، وأن الدوغمائية وحدها تحوّل النصوص إلى تاريخ. يقول هوبزباوم «فيما يتعلق بالوضع العام لمعارف ماركس وإنجلز التاريخية، يمكننا تلخيصها على النحو التالي: كانت معرفتهما على أية حال في الفترة التي وضعا فيها أشكال الإنتاج ضعيفة حول ما قبل التاريخ والمجتمعات المشاعية البدائية وأمريكا في المرحلة ما قبل الكولونيالية، كما كانت بحكم المعدومة بالنسبة لأفريقيا، ولم تكن معرفتهما كبيرة حول الشرق الأوسط في العصور القديمة والوسطى، ولكنها كانت أفضل بالنسبة لمناطق معينة من آسيا، خصوصاً الهند، باستثناء اليابان. كانت معارفهما ممتازة بمرحلة الرأسماليةالصاعدة»[37]. ويضيف هوبزباوم «وكانت معارفهما جيدة حول العالم الكلاسيكي القديم والعصور الوسطى الأوروبية، وإن من المتفق عليه عموماً أن **ملاحظات** ماركس وإنجلز حول الحقب ما قبل الرأسمالية لم تكن تستند إلى دراسة شاملة كالتي نجدها وراء تحليل ماركس للرأسمالية ووصفه لها»[38]. ومن هنا فإن تعميم **ملاحظات** ماركس ـ ونشدّد على تعبير ملاحظات هنا ـ حول نمط الإنتاج الآسيوي سوف يدفع إلى نتائج غير حميدة عند تمديدنا لتاريخ الكثير من الشعوب على سرير بروكست وملاحظاته، وإلى تعميم له منحنىً قسري على تاريخ الشعوب موضوع الدراسة.

إن مقولة نمط الإنتاج الآسيوي هي أسيرة لما سميناه بـ «الأنوية الأوروبية» كنزعة عرقية، حتى وإن ارتدت قناعاً انتربولوجياً تاريخياً: إن الجذور التاريخية لفكرة الإستبداد الشرقي، تجد نفسها معبراً عنها في تراث الفكر السياسي الغربي من مكيافيلّي إلى برنييه ومنتسكيو صاحب «روح

الشرائع» مروراً بالتنين «اللوياثان» لـ «توماس هوبز»، وهو تراث يمتد من عصر النهضة الأوروبية حتى القرن التاسع عشر، والذي ما انفك لحظة وهو يبحث عن أوجه مقارنة بين نموذج الدولة العثمانية وبين مثيلاتها في الغرب. خاصة وأن هذه الدولة شكلت مصدر تهديد وخطر امتدا على مسافة أربعة قرون. وهذا من شأنه أن يضع نقطة استفهام واضحة وكبيرة ودالة على انحياز هذا التراث السياسي في تحليلاته ومسيرته الفكرية وبشهادة مؤرخيه[39].

إن تاريخ الشرق الذي جرى تعميده لاحقاً بمقولة نمط الإنتاج الآسيوي والتي ترتدي طابع النظرية في بعض الكتابات المتمركسة، يبيّن قصر تلك المقولة عن تفسير تاريخ الشرق. فالدراسات الحديثة تشير إلى أن تعميم المقولة لا يصمد أمام البحث العلمي. ففي الصين مثلاً اقترنت الملكية الخاصة بالزراعة المكثفة المروية، وفي تاريخ الشرق العربي لم تظهر مجتمعات قروية مساواتية ولا حتى في الصين. وإن التزامن بين المركزية والري لا يجد ما يدعمه في تاريخ الشرق. بل إن نظام الري لا يتطلب المركزية التي بقيت شأناً من شؤون الدولة القومية[40].

ثم إن فكرة القرى الفلاحية التي تعم فيها المساواة، وهي الفكرة التي ورثها ماركس عن هيجل والذي كان يرى فيها مزيداً من التمايز والاختلاف في كتابه الذائع عن «فلسفة التاريخ»، تقيم هي الأخرى دليلاً يدحض وجودها، ومن ثم يدحض الاجتهادات النظرية من ماركس إلى طيب تيزيني. إنه من المتعذر الجمع بين قيام دولة مركزية قوية وقمعية كما برهنت الدراسات السابقة الذكر، والمشاعات القروية المساواتية. فكل من الإثنين ينفي الآخر سياسياً واجتماعياً واقتصادياً. فحيثما توجد إيديولوجيا قمعية كتعبير عن حالة دولة مركزية، يحصل تمايز اجتماعي متقدم ويكون هناك شبكة معقدة من الاستغلال واللامساواة تصل إلى أدنى وحدات الإنتاج نفسها كما يقول أندرسون[41].

ولذلك فإن تفسير الاستبداد المرادف للانحطاط والركود التاريخي ومن منظور الفكري السياسي الغربي، يخدم من وجهة نظرنا هدفين. **الأول**: تبرير

الاستعمار والتبعية باعتبار الاستعمار هو الثورة الوحيدة في آسيا التي سمعنا بها كما يقول ماركس وكما تشهد على ذلك إدانات إنجلز للهمجية البربرية ـ والتعبير له ـ ممثلة في الثورة الجزائرية بقيادة الأمير عبد القادر الجزائري ضد التحضر الفرنساوي الذي جاء مع الاحتلال. **والثاني**: إيجاد نظم تابعة، يبرر استبدادها الذي يخدم مصالح الغرب واضطهادها للجماهير من خلال الموروث الاستبدادي الذي يجري تفسيره لصالح القمع. ولذلك تكمن أهمية هذه النظم في الحفاظ على هذا الإرث التاريخي وعلى الآلية التي تحكم علاقة الحاكم بالمحكوم خدمة للمشروع الحضاري الغربي.

الأُسطورة بين الفن والأدلوجة:

ثمة سؤال مركزي على غاية من الأهمية المنهجية التاريخية والفكرية، يشكل هاجساً يهدف هذا الكتاب أن يظهره جلياً، وهو: ما هي الأُسطورة؟ إن الجواب الذي يقدمه هذا الخطاب المتمركس، والذي يستند في مرجعيته إلى ماركسية شائعة ومبتذلة، على حد تعبير سمير أمين، أن الأُسطورة مرادفة للبدائية والتخلف والسذاجة، إنها شكل من التعبير لا يرقى لأن يكون فناً، وإنها شاهد على محاولة الإنسان الأولى لمحاكاة الطبيعة، وهي مرادفة للدين ووريثة لمرحلة السحر التي غصت بها المجتمعات الفلاحية الزراعية الأولى[42]. وهي شاهد بدائي على دولة بدائية يتحد فيها الإلهِ بالملك بحيث يصبح الإله ملكاً والملك إلهاً، وهي تعبير ساذج عن وحدة المجتمع ممثلة بوحدة الإله والطاغية. إنها الخيال الذي يسعى لمحاكاة الطبيعة أو كما يقول ماركس في مقدمته لنقد الاقتصاد السياسي، السيطرة على الطبيعة عن طريق الخيال، إنها باختصار ماركس نفسه سذاجة الطفل[43].

وفي رأيي أن النعوت السابقة لها منحىً أدلوجي وليس علمياً لأسباب عدة:

أولاً ـ إن محاكاة الطبيعة ليستِ فناً. إن الفن كما يقول هيجل ينتمي إلى روح الإنسان وبذلك يعبر عن حقيقة أبدية. ويؤكد دور كهايم أن الطبيعة

لا تغدو موضوعاً فنياً لأن ظواهرها تتميز بالتماثل والتطابق إلى درجة التكرار[44].

إن كل خلق يصدر عن روح الإنسان موضوع يتعذر إنكار شرفه وعلو مرتبته. وإن أردأ فكرة تخترق فكر إنسان أفضل وأرفع من أعظم إنتاج للطبيعة. وهذا بالتحديد كما يقول هيجل، لأنها تصدر عن الروح، ولأن الروحي أسمى من الطبيعي. فالفن صفة لصيقة بالإنسان «وإن الإنسان لجأ على الدوام إلى الفن كوسيلة لوعي أسمى أفكار روحه واهتماماته. وقد صبت الشعوب أرفع تصوراتها في نتاجات الفن، وعبرت عنها ووعتها بواسطة الفن. إن الحكمة والدين يتجسدان عينياً في أشكال يخلقها الفن الذي يضع بين أيدينا المفتاح الذي بفضله تمتلك القدرة على فهم حكمة العديد من الشعوب ودياناتها»[45].

الخطاب العربي الماركسي يمهد لمناقضة نفسه، فعلى الرغم من بدائية الأسطورة كما يؤكد ذلك، فهو يقر على أنها أمر جمالي إيديولوجي ومن صنع النخبة المثقفة الأرستقراطية الواعية لذاتها ولمشروعها التاريخي المعبر عنه أسطورياً. وعبر هذا ينشأ التناقض بين الأسطورة كتعبير بدائي ومتخلف وبين الأسطورة كفن.

في الحالة الأولى يصبح جل اهتمام المشروع الحضاري العربي هو أن يصب في الماركسية، باعتبارها أدلوجة التقدم. وفي الحالة الثانية الأسطورة كشكل فني، نجد أنفسنا في موضع دفاعي عن تراثنا الفكري والروحي لاعتبارات عديدة ترفد توجهنا السابق في دراسة الميثولوجيا، وعلى رأسها، أن الفن ينتمي إلى إيروس Eros، على حد تعبير هربرت ماركيوز. وهو ليس بالضرورة تعبيراً عن علاقات طبقية كما يراه الأمر الجمالي الماركسي، الذي ينظر إلى الفن على أنه أدلوجة مع التشديد على الطابع الطبقي للفن، فالفن بانتمائه إلى إيروس «يؤكد بقوة وإلحاح غرائز الحياة في صراعها ضد الاضطهاد الاجتماعي»[46] قد نعثر في الفن على مسايرة لرغبات الطغيان[47]. لكن هذا لا يعني أن الفن محكوم بذلك. إن الفن يوجه منظوره كما يقول ماركيوز «نحو كوني عيني، نحو الإنسانية غير المحتواة في أية طبقة خاصة. فالتَرَحُ والفرح،

اليأس والعيد، إيروس وثاناتوس بما بينهما من تشابك وتلاحم غير قابلة للتذويب في مشكلة صراع الطبقات»[48].

إن الفن بمقتضى شكله الجمالي، يتمتع بقدر وسيع من الاستقلال الذاتي عن العلاقات الاجتماعية القائمة، والتي يسعى إلى تجاوزها بحكم استقلاله ليقف منها موقف المعارضة. وعبر وجهة النظر هذه، نستطيع رؤية الأسطورة في موقعها الفني الصحيح بعيداً عن الاعتبارات السائدة والتي تراهامرادفة لما هو خرافي وبدائي.

إننا بذلك نمهد الطريق إلى رؤية واضحة لتفسير الأُسطورة، كنا أذكيناها في فصول سابقة. وذلك عبر قراءة جديدة للأسطورة تضعها في مصافّ الآداب العظيمة. فالأدب العظيم يحدثنا عن عقدة بالذنب بلا ذنب هي الحد الفاصل بين ما يجب تغييره وما لا يجب[49]. عقدة الحضارة التي تقوم على نكران الغرائز في محاولتها تنظيم هذه الدوافع عبر فكرة الخطيئة الأصلية. وإلا كيف نفسر الطوفان مثلاً كما جاء في الأساطير المقدسة، هل نعتسف لنرى فيه رمزاً للاستبداد الشرقي الذي يحلو للبعض الركض وراءه كما رأينا؟ مع أن المتتبع الدقيق والقارىء المتأني للأسطورة ـ كما درسناها في فصل الطوفان السابق ـ يستشف الهاجس الجنسي الذي يحكمها ضمن منظور عقدة الذنب بلا ذنب. من الطوفان الميثولوجيا السومرية إلى ميثولوجيا الطوفان البابلي في ملحمة جلجامش إلى الطوفان في العهد القديم الذي أمر به الرب لأن أبناء الرب قد رأوا بنات الرب حسناوات، والرؤية هنا تورية لغوية لفوضى جنسية قام بها أبناء الرب. وبهذايكونون قد خرجوا على الأوامر التي أوحى بها الرب، كما هو خروج آدم وحواء من الجنة. إن من السهل القول إن آدم وحواء يمثلان فلاحي المشاعات القروية في جنة الملك الآسيوي والمستبد الشرقي. وبخروجهما يكونان قد خرجا على أوامر الطاغية الملك، لنستدل من هذه القصة الميثية على وجود نمط إنتاج آسيوي.

في ملحمة جلجامش نرى أن الهاجس الذي يحدو الملحمة وبطلها جلجامش هو هاجس الخلود، وهو هاجس كوني إنساني، وليس هاجساً طبقياً

يبحث عن حاجة، فأحداث الملحمة تشكل القاع التاريخي لفكرة الخطيئة وكما أسميناها عقدة الذنب. إن الموت يساوي الطوفان كما يشرحه الطبري في تفسيره. وهو يطال أنكيدو وجلجامش لأنهما خرجا على أوامر الربة عشتار وقتلا ثور السماء. إننا لا نعثر في الملحمة بتاتاً على ما يسميه تيزيني بالمستويين الرئيسيين، «الفكر الأرستقراطي والفكر الديمقراطي الفلاحي المستنير»[50] ولو كانت كذلك لتحولت الملحمة باتجاه ما هو إعلامي ولسقطت قيمتها الأدبية والفنية.

وفي مثال ثالث، فإن قتل قابيل لهابيل أخيه لا يمثّل بحال من الأحوال الانتقال من اقتصاد رعوي إلى اقتصاد زراعي يتمحور حول الفلاح. وقد بينا في دراستنا «ميثولوجيا الأُخوة الأعداء» أن العقلية التي أنتجت مجموعة الحرتقات التي طالت هذه الميثولوجيا، لم تكن بأي حال من الأحوال منفتحة على إشكالية الصراع الطبقي. وإن هذا القتل جاء ليخدم سياقاً آخر بعيداً كل البعد عن هذه الإشكالية التي يثيرها الدكتور تيزيني.

إن الإله البابلي مردوخ وجلجامش وأوتونبشتم بطل الطوفان البابلي، يخلدون لا بوصفهم آلهة وحسب، بل لأنهم جسدوا انتصار الحضارة على الطبيعة في نفس الإنسان النازعة باتجاه ذلك، وهو عمل جدير بأن يخلده الفن. وحتى أُسطورة الإله الميت التي استشهد بها الدكتور تيزيني، ليؤكد من خلالها على الانتقال أيضاً من اقتصاد رعوي إلى اقتصاد زراعي يتمحور حول الفلاح في سعيه لليّ عنق المفاهيم، تبدو من خلال قراءتها أن أحداثها تدور حول فكرة رئيسية هي فكرة الموت، تشهد على ذلك المدافن الجماعية في جنوب العراق، حيث فتحت قبور الملوك ليخرج الملك بعد ثلاثة أيام كما فعلت عشتار وليعود إلى الحياة.

إن الانتقائية التي يسوقها الفكر العربي لدراسة ماضية تدفعه إلى أن يلعب مع تراثه لعبة الاستغماية. وهو بذلك يخدع نفسه ويخون المهمة الملقاة على عاتقه.

إننا في عودتنا للنصوص الأسطورية في تاريخ الشرق، نجد أن «إله

الحكمة هو دائماً إله الماء»[51]. وأن ننورتا إلسومري يظهر إلهاً للماء. كما تقول الأُسطورة:

والماء الصافي صبه في الحقول

انظر الآن كل شيء في الأرض

يبتهج من بعد لـ «ننورتا»ملك الأرض

إن الحقول تنتج حباً وفيراً

والكروم والحدائق تحمل ثمارها

والحصيد تتكدس في الإهراء والتلال»[52]

وإن الإله السومري/إنليل/يبدي اهتماماً ملحوظاً في تشكيل الكون:

الآن وقد قرر قدر الكون

وأعطى الشاطىء والقناة اتجاههما الصحيح

وأُقيمت ضفتا دجلة والفرات[53]

فهل هذا كافٍ للدلالة على وجود نمط إنتاج آسيوي يقوم على الري، وهل يكفي وجود كلمة الماء في نص أُسطوري لنبادر إلى القول بوجود نمط الإنتاج الآسيوي؟ إن هذا من شأنه أن يمزق التاريخ على سرير بروكست. فالآية الكريمة ﴿**وجعلنا من الماء كل شيء حيّ**﴾ ستظهر من وجهة النظر السابقة على أنها دلالة على وجود نمط إنتاج آسيوي.

ثمة قضية أخرى تثيرها هذه الدراسات، وهي الارتباط بين الوحدانية والمجتمع الزراعي المتحضر، وبين الرعي والطوطمية والتخلف. وهي افتراضات لا تلقى ما يدعمها تاريخياً وإتنوغرافياً، وهي تنتمي بحق إلى مجال الفرضيات التعسفية التي أبدعها أنّاسو المقاعد الوثيرة.

وانطلاقاً من أن اللاّحق قد يفسّر السابق في بعض الأحيان، ويبقى شاهداً عليه مع بعض من التعديل، أقول كيف نفسر ظهور التوحيد في مكة،

والمجتمع المكي هو مجتمع تجاري وليس مجتمعاً زراعياً. وكيف نفسر التوحيد وظهوره بين البدو اليهود الرحل كما ذكر الدكتور تيزيني في دراسته لحادثة قابيل وهابيل؟ فالرب يهوه كما يحدثنا سفر التكوين، يبدي تعاطفاً قوياً مع هابيل الراعي، إلى درجة أن اللعنة حلت على قابيل المزارع «فالآن ملعون أنت من الأرض التي فتحت فاها لتقبل دم أخيك من يدك» تكوين 11:4 من هنا فإن إصدار أحكامٍ عامة على تاريخ الشرق القديم هو عمل أقرب إلى وضع سريربروكست على مفترق الطرق. وعلى سبيل المثال، نجد أن معبد الإله ميردوخ موجود جنباً إلى جنب مع معبد الآلهة الأنثى عشتار ربة الحب والجنود الذين يتوجهون إليها بالدعاء[54]. وإن تاريخ سومر المرتبط بمجموعة من المدن، أريدو، كيش، أوروك... الخ التي تمتهن الزراعة لم يكن تاريخاً يجسد التوحيد، إذ كان لكل مدينة إله خاص، وإن التوحيد لم يستتب إلا بعد الفتوحات الجديدة ممثلة بالهجرات التاريخية للشعوب السامية.

مثال آخر يسوقه خبراء الإناسة، إذ يؤكد كلاستر Clasters أن اقتصاداً قائماً على الصيد البري، المائي، التقاط الثمار، لا يفرض بالضرورة نمطاً بداوياً من الحياة. والأمثلة العديدة في أمريكا وغيرها تشهد على ذلك. فغياب الزراعة يتلاءم مع نمط حضري من الحياة. إن التاريخ الماقبل كولومبي لأمريكا، يقدم لنا حالة الشعوب الزراعية والحضرية التي اختارت بتأثير الثورة التقنية ـ استخدام الحصان والأسلحة النارية ـ التخلي عن الزراعة لتكرس نفسها بشكل كلي للصيد الذي تضاعف مردوده من جراء استعمال الحصان. وهذا الانتقال المتعاكس من مجتمعات الصيد إلى مجتمعات الزراعة وبالعكس اكتمل دون تغيير بطبيعة المجتمع[55].

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا أيضاً وبإلحاح، هل القبائل العربية التي قامت بالفتوحات واستقرت فيها بعد، تخلت عن نسقها التوحيدي، لتعتنق نسقاً آخراً يجسد ـ وعلى سبيل المثال ـ إلهاً للزراعة؟ إن الإجابة تقتضي منا أولاً وقبل كل شيء أن نتحرر قليلاً من ربقة السلف الايديولوجي الذي يحكمنا.

* * *

الهدف من دراسة نمط الإنتاج:

هذا السؤال نعود إليه باستمرار، لماذا نمط الإنتاج الآسيوي... وما هو الهدف منه.. التأكيدات التي تسعى للقول إن حضارة الشرق القديم في جناحيها الرافدي والفرعوني تصلح لأن تكون شاهداً عيانياً على وجود نمط إنتاج آسيوي، تسعى للتأكيد في الوقت نفسه على أن التخلف الاقتصادي ـ الاجتماعي الراهن يرتد إلى «وجود عنصر تاريخي أبدي» وعلى حد تعبير بريان تيرنر(56). وبذلك تتأكد الإدانة للتاريخ العربي من جذوره إلى ذروته، من الدولة ذات النمط الآسيوي القائمة على العبودية المعممة إلى دولة الملل والطوائف، الدولة العثمانية ذات الطابع الفسيفسائي، حيث تشكل الملل والطوائف الأساس الصلب للطغيان الشرقي باعتبارهاالشكل الأكثر تطوراً للمشاعات القروية التي شكلت القاع التاريخي لفكرة الاستبداد الآسيوي.

عبر هذا نستطيع أن نفسر لماذا الاستعمار هو الثورة الوحيدة في آسيا كما يقول ماركس، والذي تكمن رسالته في وضع المجتمعات الآسيوية والقديمة على عتبة التاريخ هذه المرة عنوة ـ وكسر حلقة الجمود التاريخي المتمثل في سيادة نمط إنتاج آسيوي، يشكل فيه غياب الملكية المفتاح الأساسي للشرق كله. وعبر الإطار نفسه نستطيع أن نفهم الجذور الفكرية للخط الهمايوني في القرن التاسع عشر الذي أكد على الملكية الخاصة التي كانت غائبة في الدولة العثمانية، باعتبارها رافعة للتقدم التاريخي باتجاه الرأسمالية وباتجاه التطور التاريخي.

الدوغمائية الجديدة في قراءة التاريخ:

المشروع الفكري العربي المذكور، يضعنا وجهاً لوجه أمام دوغمائية جديدة صيغت على غرار الدوغمائية الماركسية التي تفسر التاريخ استناداً إلى مخطط متصلّب يفسر التطور التاريخي من خلال مراحل خمس: مشاعية، عبودية، اقطاعية، رأسمالية، اشتراكية. وهذه الدوغمائية تجد نفسها في مراحل خمس أيضاً. سحر، أُسطورة ودين فلسفة، عقل، وعلم، سندرسها في فصل قادم. وهنا يتبدى لنا الوجه الآخر لهذه الأنوية الأوروبية، على حد تعبير

كلاستر، والمتمثل في القناعة السائدة والقائلة إن التاريخ هو ذو اتجاه واحد، وإن مصير كل مجتمع هو الانخراط في هذا التاريخ بدءاً بالهمجية ووصولاً إلى المدنية المعاصرة في صورة حضارتنا الحالية[57]. والحضارة الحالية هي هنا أوروبا بخيرها وشرها، فهي النموذج. وعبر هذا وفي هذا الخندق تلتقي الماركسية بصورتها الشائعة أو المبتذلة بالعنصرية وبالمسيحية الأوروبية حاملة لواء الحروب الصليبية لتبرير التبعية ولغرض القدرية الأوروبية على العالم[58].

الفكر العربي يرث بتواضع التركة الأوروبية المثقلة بمدلولات ذات صيغ إدلوجية وليست علمية، ليفسر بها تاريخه ومشروعه الحضاري الفاوستي الجديد، الذي يسعى جاهداً للّحاق بقطار الفرنجة، والتي من شأنها أن تجب الموروث الثقافي والديني باعتباره موروثاً مفوتاً أبنية أُسطورية بدائية، مفوتة، تجاوزها الزمن. والذي تكمن أهميته في تبرير التحولات الاشتراكية والماركسية والتي تجد جذورها في هذا التراث عبر نزعات مادية تمتد من أبي ذر الغفاري رضي الله عنه إلى حمدان القرمطي والذي جرى تضخيمه في الفترة الأخيرة، بشكل يظهر ماركس على أنه حفيده.

تاريخ الشرق من حيث هو تأريخ للترابط بين المقدس والدنيوي:

المصادرة الفكرية التي يثيرها الخطاب العربي الذي بين أيدينا هي: أن تاريخ الشرق هو تأريخ للترابط بين المقدس والدنيوي. وهذا الترابط هو عامل آخر في تفسير تخلفه. خاصة وأن هذا الترابط يمتد على مساحة تاريخية طويلة، من البواكير الأولى للحضارة في المنطقة وحتى اللحظة المعاصرة. وعبر المصادرة السابقة، يظهر المعبد على أنه تجسيد واضح للاستبداد الشرقي الموجه ضد فلاحي المشتركات القروية كما تعبّر عنه الإيديولوجية الأُسطورية. وعبر ذلك فإن الحق الإلهي ـ كما يقول تيزيني ـ مثَّل أحد أهم الحوافز والمحرضات الكبرى لمناهضة النظام القائم من قبل الفلاحين. ولا ينسى الأستاذ أحمد صادق سعيد أن يحدثنا عن صراع طبقي بين قوى فلاحية وبين قوى الاستبداد نحو سنة /٢٥٠٠/ ق.م.[59]. لكن هذه القوى الفلاحية بقيت محكومة بالمحافظة. فالهدف من ثورتهم هو تنظيم اقتطاع الفائض ـ المبرر

إدلوجياً ـ في إطار حكومة عادلة. والدكتور تيزيني يعزو ذلك، أي عدم تطوير الثورة إلى صراع شامل، بسبب من تواصل إدلوجي بين الفلاحين وقوى الاستبداد. هذه الأدلوجة التي جاءت لتكرس وجود الارستقراطية الاستبدادية، كونها قادرة على توليد إدلوجة أُسطورية خاصة بها، بعكس الطبقة الفلاحية التي بقيت محكومة بالعجز الفكري والفني. والدكتور تيزيني يعكس هنا وبتلقائية النظرة التسلطية والتحقيرية للماركسية تجاه القوى الفلاحية التي هي قوى جبانة ومحافظة والتي أسقطت من حسابات التجربة الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي فكان ما كان. إنهم متشابهون كدرنات البطاطا، بهذا التصميم والاختزال كان ماركس ينظر إلى القوى الفلاحية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن سؤالاً هاماً يطرح نفسه هنا. لماذا لم يمنع التواصل الإدلوجي ـ إذا افترضنا الدين أدلوجة كما يراه الخطاب الماركسي العربي ـ بين البروليتاريا طبقة ماركس الثورية وبين البورجوازية الرأسمالية من قيام صراع طبقي. هذا الصراع الذي ينزاح إلى خصومة في تاريخ الشرق كما يُعَنْوِن تيزيني إحدى أهم الفقرات في كتابه[60]. أو لم يكن العمال والرأسماليون يدينون بالمسيحية فلماذا يصبح الإله في تاريخ الشرق عوناً على الاستبداد، وهناك عوناً على الحرية؟ إن الخطاب الماركسي العربي المغلوب على أمره يعيدنا مباشرة إلى أُطروحة ماكس ويبر Weber حول الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية» بدلاً من جدلية ماركس في المادية التاريخية[61].

إن الخطاب الأوروبي المعاصر نفسه بدأ يسجل تراجعه، فالمسيحية تشكل رافداً أساسياً وإنسانياً يقود عملية التحول الثوري والإنساني ويباركها كما يسجل سنتياغو كاريو في «الشيوعية الأوروبية والدولة»[62]

إن الأسطورة المتحولة إلى إدلوجة، إلى دين، تظهر في الخطاب الماركسي العربي على أنها وسيلة يلجأ إليها كبار الكهنة للحفاظ على اقتطاع الفائض من فلاحي المشاعات الأحرار من جهة، ومن جهة أخرى للحفاظ على التواصل الذي يؤمن استمرار اقتطاع الفائض.

ولقد حذّر ماركس من الدراسات التي تحاول أن تظهر أن الدين خدعة

كبيرة من الكهنة. فهذه الدراسات باتت بحكم المتجاوزة بعد الكم الكبير من الدراسات الحديثة في مجال الإناسة وتاريخ الدين[63].

إن المصادرة الفكرية التي تسعى إلى تضخيم وجه الترابط بين المقدس والدنيوي، بين الله وصورته على الأرض كما يجسدهـا الملك الآسيوي، تمهد بصورة جلية إلى القول: إن العلمانية، والتي وصفها مثقف عربي بالإيديولوجية الانقلابية، كتجربة أوروبية محضة، تظهر على أنها أُنموذج للخلاص والتطهير، وبناء الدولة الحديثة التي تنهي الترابط بين المقدس والدنيوي، دولة الأقلية الفكرية المتفرنجة على طريقة الغرب، والتي تقتات على فتات الأسياد وعلى حد تعبير السيد المسيح عليه السلام في إنجيل متى، إنها مصباح علاء الدين الذي ينير الطريق ويرشد إلى الخير والصواب. الخير الذي حدده شاعرنا العربي المعاصر بقوله:

فالخير كل الخير في هدم الجوامع والكنائس

إن العودة إلى قراءة تاريخ الشرق القديم، أي قراءة للوثائق التاريخية المدونة على الرقم الطينية والمكتشفة مع بداية القرن الحالي تبين أن وجهة النظر السابقة، هي أسيرة لتعميم فكري لا يجد قاعه إلا في الانتقائية والتبعية. على سبيل المثال يؤكد الآثاري الألماني مورتكات أنه منذ عصر جلجامش نجد سعياً لاستقلال الملكية عن كهنوت أنانا وانفصال المعبد عن القصر. ويؤكد مورتكات أننا نستطيع الآن تأكيده «انطلاقاً من النصوص التاريخية المكتشفة في لاجاش حيث لم تخف حدة النزاع بين الملك وبين سلطة كبير الكهنة»[64].

وفي دراسة لـ «توركلد جاكوبسون» عن وظيفة الدولة في أرض الرافدين نجده يميز بين نمطين سائدين **الأول** نمط الدولة المدنية وهي مؤسسة خاصة ذات وظيفة اقتصادية بالدرجة الأولى وبين نمط الدولة القومية ذات النشاط السياسي[65].

وفي عصر ما قبل جلجامش يتساءل مورتكات بقوله: كم نود أن نعرف كيف نظمت الحياة الاجتماعية لهؤلاء الناس؟ وهل كانت القرية تشكل وحدة

مستقلة أم أن مجموعة من القرى اتّحدت فيما بينها وشكلت أقاليم وبلداناً[66].

كان عزاؤنا سيكون كبيراً، لو أن هذه القراءة الإسقاطية قد وجدت طريقها إلى تاريخ الشرق من خلال المدونات التاريخية المكتشفة، وسيكون من المفيد عندها جداً الاستشهاد ببعض النصوص الأُسطورية كرافد، وعلى سبيل المثال، فإن شخص الحاكم الراعي أو الملك الراعي الذي يجد في شخصه شكلاً من أشكال الوحدة الاندماجية بين الدين والدولة كما ترى بعض الدراسات حيث قادت هذه الوحدة إلى إيجاد نظام سياسي مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفاهيم دينية ذات منشأ رعوي، أقول إن المدخل إلى دراسة تاريخ هذه العلاقات وهذه النظم السياسية، يحتاج إلى جهود كبيرة كتلك التي بذلها مورتكات في دراسته لشخصية الملك تموز وتطورها من خلال الأختام الأُسطوانية[67]، أو كتلك التي قامت بها الباحثة الألمانية «إلزه زايبرت» في دراستها عن «رمز الراعي في بلاد الرافدين ونشوء فكرة السلطة والملكية»[68] أو تلك التي قام بها فوكو تحت عنوان «المفردوالجمع: نحو نقد العمل السياسي» متتبعاً فكرة الراعي كفكرة سياسية[69].

إن الخطاب الماركسي العربي، لا يساهم في اعتماده على بعض النصوص الأُسطورية، إلا بالقفز إلى النتائج وبدون مقدمات، ليصل إلى فكرة الملك الآسيوي المستبد، ليثبت من خلالها مدى نبوة ماركس.

إناسة في خدمة المركزية الأوروبية:

ثمة قضية أخرى، لنقل إشكالية أخرى يثيرها الفكر العربي الذي بين أيدينا. فوراء الصيغ الحديثة، تبقى التطورية القديمة نفسها دون أي تعديل، لكنها من المهارة بحيث استطاعت أن تخفي نفسها في لغة الأنثربولوجيا (الإناسة) بدلاً من الفلسفة وعلى حد تعبير كلاستر[70]. وهي بهذا تضع نفسها على مستوى المقولات التي تدعى العملية، وهذه الصيغ هي: بدائية، اقتصاد بدائي، تقدم، عقلانية، مدنية... الخ تستخدم دون وعي بمحتواها ومدلولها، وقد تكاملت هذه الصيغ مع التصنيفات التي اعتمدها إنجلز في

أصل العائلة، متوحشون وهمجيون، برابرة بأطوار مختلفة، علاقات جنسية مشاعية. . . الخ.

وهذه المصطلحات تصب في إطار تحديد سلبي لكل المجتمعات غير الأُوروبية، وهذا التحديد يظهر أيضاً على الصعيد الاقتصادي. فكثيراً ما وصفت تلك المجتمعات البدائية ومن منظور اقتصادوي ماركسوي على أنها مجتمعات ذات اقتصاد كفافي واكتفائي. هذا التحديد السلبي تدعمه النظرية الماركسية، لأن هذه النظرية تكتشف قانون الحركة التاريخية والتغير الاجتماعي في ميل القوى الإنتاجية الذي لا يكبح إلى النمو. فلكي يمشي التاريخ، ولكي تنطلق القوى الإنتاجية، ينبغي فعلاً عند انطلاق هذا المسار أن تكون القوى الإنتاجية نفسها في بداية الأمر وفي أقصى حدود الضعف، وفي حالة تخلف اشمل. وإلا لما كان هناك أدنى سبب لكي تميل إلى النمو ولما أصبح بالإمكان تمفصل التغيير الاجتماعي مع نمو القوى الإنتاجية. ولهذا فإن الماركسية كنظرية للتاريخ قائمة على ميل القوى الإنتاجية إلى النمو، لا بد أن ترتكز إلى حالة تكون فيها قوى الإنتاج في درجة الصفر. إنها حالة الاقتصاد البدائي.

الدكتور تيزيني يقول: إن الذهنية الأُسطورية العربية هي ذهنية بدائية لأنها تعبير عن حالة دولة مركزية بدائية. وأود أن أشير هنا إلى حقيقة جديدة تدعمها الأبحاث الإناسية الحديثة، حيث تشير هذه الأبحاث إلى أن المجتمعات البدائية، مجتمعات الهنود الحمر هي مجتمعات مضادة للدولة، على حد تعبير كلاستر، وإلى أن مصطلح بدائية أيضاً لا يمت إلى العلم بصلة. إذ دلت الأبحاث على أن الفارق بين مصطلح بدائي ومتمدين هو فارق إدلوجي وليس علمياً وهو أسير النزعة الأوروبية المتمركزة حول الذات ووليد نزعتها الرامية إلى تهميش شعوب العالم وأدلجتها[71].

ثمة قضية أخرى يثيرها هذا التحديد السلبي لشعوب العالم القديم. فإذا أخذنا بأُطروحة كلاستر بأن المجتمعات القديمة البدائية هي مجتمعات مضادة للدولة[72]، فهذا يعني أن هناك تضاداً بين الدولة والحالة البدائية وهذا ما نود الوصول إليه. إذ لا وجود لدولة بدائية تصلح الأُسطورة باعتبارها

الشكل البدائي لأن تعبر عنها لتكشف منطقها الداخلي. فالدولة ـ كل دولة ـ تقوم على التمايز والإنفعال والسيطرة، وهذا يتنافى وحالة مجتمع بدائي يقوم على المساواة. فالمشاعة القروية التي تعم فيها المساواة بين فلاحيها الأحرار وتنتفي فيها أشكال الاستغلال هي نفي للدولة. كما أن الدولة هي نفي لهذه المشاعة لأن الدولة لا تقوم إلا على تقويض المشاعة والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية التي تقوم فيها.

المشروع الثقافي العربي الذي قام بتفصيل الأُسطورة لتنطبق على حالة المشاعة وحالة الدولة المركزية، يبقى أسيراً لوجهات نظر بقيت حسيرة باستمرار. خاصة وأن العلم الحديث وفي أوروبا بالتحديد بدأ يشكك بمجمل المعطيات الثقافية التي سادت في علم الاجتماع الغربي وكأنها مسلمات تاريخية لا تقبل النقاش[73]. وأود أن أشير ـ وعلى سبيل المثال ـ إلى إن رائد المناقشات الفكرية التي دارت حول نمط الإنتاج الآسيوي، الفرنسي **موريس غودلييه**، حدد وباستحياء وجود هذه المشاعات في الألف العاشر قبل الميلاد نحو سنة /9250/ ق.م ولم يشر إلى ماذا استند في ذلك. فكيف بالفكر العربي الذي بين أيدينا والذي انطلق من مصادرة فكرية وجدت مبتغاها في الأُسطورة وجعلها مفتاحاً لتاريخ الشرق، مع أن مفتاح الشرق قد يمر عبر تحليل بنى القرابة والبنى الدينية في المجتمعات اللاطبقية[74].

الملاحظة الأخيرة: بقي سؤال هو على غاية من الأهمية المنهجية. فإذا كانت دراسة تشكيلة اجتماعية تقود بالضرورة إلى طرح مشكلة الأمة، ومشكلة تعريف هذه الكلية الاجتماعية المحددة والتي تؤلف تشكيلة اجتماعية معطاة، فإن المشروع الحضاري، وعلى طول صفحاته، قد عفا نفسه من الإجابة عن هذا السؤال. خاصة وأن دراسة الدكتور تيزيني تظهر أن الطبقة الإجتماعية السائدة ممثلة بالارستقراطية والمتحكمة بجهاز الدولة المركزية، تستطيع أن تضمن وحدة اقتصادية لحياة الجماعة، وكذلك وحدة دينية ثقافية تجد تعبيرها في الأُسطورة كونها جهاز الدولة الإيديولوجي. فلماذا لم تدفع باتجاه تكشيل الأمة خاصة وأن العامل الاقتصادي الذي جرى تضخيمه ستالينياً في الآونة الأخيرة، قد توفر كمقوم أساسي في حياة الأمة التي تربطها الدراسات الماركسية

بالتطور البورجوازي الرأسمالي. فإن كان الجواب بالإيجاب فنحن أمام ظاهرة قومية عريقة في تاريخ الشرق، توجب دراسة كل مقوماتها بدقة، ومن شأن هذا أن يكسر قيود تبعيتنا الفكرية ويساهم في تحريرنا من ربقة السَّلَف.

الهوامش والمراجع:

(1) ماركس وإنجلز ـ منتخبات، المجلد 3 الجزء الثاني، ترجمة إلياس شاهين (موسكو، دار التقدم، 1981) ص 368.

(2) ف. ن. نيكيفوروف، الشرق والتاريخ العاملي حول أسلوب الإنتاج الآسيوي، ترجمة وتقديم توفيق سلوم (بيروت، دار الفارابي 1981) ص 322.

(3) المصدر السابق، ص 322 وكذلك ص 18. حيث يشير نيكيفوروف إلى حدة المناقشات السوفياتية التي طالت نمو الإنتاج الآسيوي والتي تميزت برفض مفهوم نمط الإنتاج مع التأكيد على اللوحة الخماسية.

(4) يرى ألتوسير إنه يمكن رفض كتابات كل من ماركس وإنجلز الصحافية حول الاستعمار، على اعتبار أنها مجرد تحليلات انتقالية ما لبث أن أخذ مكانها التحليل العلمي ضمن عمل ماركس الناضج» أنظر كتاب: بريان تيرنر، ماركس ونهاية الاستشراق، ترجمة يزيد صايغ (بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1981) ص 13.

(5) صالح محمد صالح، حول أُسلوب الإنتاج الآسيوي (بيروت، دار ابن خلدون، 1978) ص 19.

(6) إريك هوبزباوم في تقديمه لكتاب ماركس، نصوص حول أشكال الإنتاج ما قبل الرأسمالية، ترجمة لجنة بإشراف صادق جلال العظم (بيروت، دار ابن خلدون، 1981) ص 55 - 57.

(7) بيانكا أرتشيا أموريتي، بشأن بعض المؤرخين العرب المعاصرين: العودة إلى نمط الإنتاج الآسيوي، ضمن كتاب «ست دراسات في النمط الآسيوي للإنتاج، تحرير وترجمة أحمد صادق سعد (بيروت، دار الطليعة، 1979) ص 83 - 111.

(8) موريس غودلييه ـ الماركسية أمام مشكلات المجتمعات ما قبل الرأسمالية. ضمن كتاب «حول نمط الإنتاج الآسيوي» ترجمة جورج طرابيشي (بيروت، دار الطليعة، 1978) ص 85 - 204.

(9) غودلييه ـ المصدر السابق، ص 196.

(10) سنتياغو كاريو، الشيوعية الأوروبية والدولة، ترجمة سمير كرم (بيروت، دار الطليعة، 1978) وانظر كتاب غارودي ماركسية القرن العشرين، ومنعطف الاشتراكية الكبير. ودراسة اندرسون عن دولة الشرق الاستبدادية.

(11) صالح محمد صالح، مصدر سبق ذكره، ص 47 وما بعد.

(12) أحمد صادق سعد، تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج (بيروت، دار ابن خلدون، 1979) ص 14 - 15.

(13) هذه هي وجهة نظر الدكتور «يون بانو» أستاذ الفلسفة الشرقية في بوخارست، والدكتور «بانو» هو مصدر الاجتهاد الفكري للدكتور تيزيني. أنظر: يون بانو، التكوين الاجتماعي الآسيوي في منظور الفلسفة الشرقية القديمة، ص 111 - 141. ضمن كتاب «ست دراسات في النمط الآسيوي للإنتاج.

(14) فراس سواح ـ مغامرة العقل الأولى (دمشق، اتحاد الكتاب العرب، 1976) ملحمة التكوين البابلي، ص 57 - 128.

(15) يوسف اليوسف، قراءة في التكوين البابلي، المعرفة السورية، العدد 197، ص 98-99 .
(16) يوسف اليوسف: المصدر السابق، ص 88.
(17) فراس سواح ـ مغامرة العقل الأولى، ص 87.
(18) يوسف اليوسف، المصدر السابق، ص 88.
(19) المصدر السابق، ص 91.
(20) المصدر نفسه، ص 80.
(21) أحمد صادق سعد ـ تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي، ص 26 - 27.
(22) أحمد صادق سعد ـ المصدر نفسه، ص 66.
(23) المصدر نفسه، ص 7.
(24) المصدر السابق، ص 13.
(25) طيب تيزيني، الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في /12/ جزءاً (دمشق، دار دمشق 1982) ص 378 - 379.
(26) طيب تيزيني ـ المصدر نفسه، ص 374.
(27) المصدر نفسه، ص 429.
(28) المصدر نفسه، ص 373.
(29) المصدر نفسه، ص 373.
(30) المصدر نفسه، ص 396.
(31) المصدر نفسه، ص 375.
(32) المصدر نفسه، ص 481.
(33) المصدر نفسه، ص 374.
(34) كلود ليڤي ستروس. الأسرة، ص 485 - 627، ضمن كتاب الإنسان والحضارة والمجتمع من تحرير هاري ل. شابيرو ترجمة عبد الكريم محفوظ (دمشق، وزارة الثقافة، 1978).
(35) يوز بانو، التكوين الاجتماعي الآسيوي في منظور الفلسفة الشرقية القديمة. ص 116 - 120، لكن بانو يقول: إننا بعيدون عن الرغبة في جعل الفكر تابعاً لعلم الاجتماع وبالضرورة. فسوف يفشل أي ميل لإقامة علاقة جامدة وإطلاقية وتخطيطية بين الظواهر الروحية وبين بعض المواقف الاجتماعية، ص 113 لكن الخطاب العربي الماركسوي وكما هو مبين يلجأ إلى هذه العلاقة الجامدة والخطية ليؤكد وجود نمط إنتاج آسيوي.
(36) سمير أمين، الأمة والطبقة في التاريخ وفي المرحلة الامبريالية، ترجمة هنرييت عبودي (بيروت، دار الطليعة، 1980) ص 7.
(37) إريك هوبزباوم، مصدر سبق ذكره، ص 21.
(38) إريك هوبزباوم، نفس المصدر، ص 14.
(39) بيري أندرسون، دولة الشرق الاستبدادية، حيث يؤكد أندرسون أن لهذا المفهوم أصل إيدلوجي وليس علمي ص 45 وما بعد.

(40) يؤكد الباحث سعد: أن المركزية سابقة على الري (حالة الصين). بينما يرى أندرسون أن نظام الري لا يتطلب المركزية. ويؤكد توركلد جاكبسون: أن نظام الري يتزامن والديمقراطية البدائية. انظر: فرانكفورت وجاكبسون وآخرون، ما قبل الفلسفة: الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1974) ص 149 - 175.

(41) بيري أندرسون، دولة الشرق الاستبدادية، ص 75.

(42) طيب تيزيني، مصدر سبق ذكره، ص 164 وص 163، 206، 170، 183، 199، 184.

(43) ماركس ـ مقدمة في نقد الاقتصاد السياسي ـ ضمن كتاب نصوص حول أشكال الإنتاج الآسيوي، ص 158. لكن ماركس لا ينسى أن يقول: إن الصعوبة التي تواجهها لا تكمن في فهم كيفية ارتباط الفن اليوناني والشعر الملحمي اليوناني بأشكال معينة من التطور الاجتماعي، بل في كونهما ما زالا ينطويان على متعة جمالية بالنسبة لنا ويعتبران من نواح عديدة معياراً ومثالاً أعلى لا سبيل إلى الوصول إليه.

(44) هيجل، مدخل إلى علم الجمال، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت، دار الطليعة، 1980) ص 5 - 8. وانظر روجيه باستيد مبادىء علم الاجتماع الديني، ترجمة محمود قاسم (القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية، بدون تاريخ نشر)، ص 217.

(45) هيجل، مدخل إلى علم الجمال، ص 7.

(46) هربرت ماركيوز، البعد الجمالي، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت، دار الطليعة، 1979) ص 14 - 23.

(47) أرنولد هاوزر، الفن والمجتمع عبر التاريخ، ترجمة فؤاد زكريا (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 1975) ص 263.

(48) ماركيوز، المصدر السابق، ص 17.

(49) المصدر السابق، ص 37.

(50) تيزيني ـ المصدر السابق، ص 502 - 503.

(51) صموئيل نوح كريمر، أساطير الشرق القديم، ترجمة أحمد عبد الحميد يوسف (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974) ص 79.

(52) المصدر السابق، ص 79.

(53) المصدر نفسه، ص 100.

(54) إيڤلين كلينكل براندت، رحلة إلى بابل القديمة، ترجمة زهدي الداوودي (دمشق، دار الجليل، 1984) ص 29 - 31. وانظر أيضاً كتاب مورتكات، تاريخ الشرق الأدنى القديملنستدلّ منه علىإن الجنود كانوا يوجهون أحر صلواتهم إلى عشتار لكي تحميهم. وقد ورد في خاتمة ملحق شريعة حمورابي ما يلي: أنا حمورابي الملك الكامل/ لقد قضيت بالسلاح الماضي الذي سلمتني إياه كل من زابابا وعشتار/ وبالفهم الذي منحني إياه أيا كنصيب/ وبالقدرة التي عززني بها ميردوخ/ قضيت على الأعداء في الأعلى والأسفل/ أخمدت المقاومات لصالح رخاء البلاد/ جعلت الناس الحضر يبهجون بسلام على المروج/ ومنعت الخوف يأتي عليهم/ وبواسطة نشاطي وحيويتي

كان خطهم الرخاء» ص 138 - 139 وهنا نرى أن عبادة عشتار كانت إلى جانب عبادة ميردوخ، فالمتركية والبطركية فرضيتان تحتاجان إلى مزيد من التمحيص.

(55) بيار كلاستر، مجتمع اللادولة، ترجمة محمد حسين دكروب (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، 1981) ص 197 - 198. كذلك يمكن العودة إلى كتاب «رحلة إلى بابل القديمة» خاصة الفصل المتعلق ببابل وسكانها، حيث يمكن القول إن الحياة التي يعيشها أهل بابل غنية بالقيم وليست مجرد حياة بدائية ساذجة وكما يفترض من الدراسات السطحية.

(56) بريان تيرنر، ماركس ونهاية الاستشراق، ص 14.

(57) بيار كلاستر، المصدر السابق، ص 187.

(58) تكتب الأستاذة كاثرن جورج في بحث لها بعنوان «الغرب المتمدن ينظر إلى أفريقيا»: أن الطبيعة البشرية للمسيحية مثلها مثل النظرة الاغريقية المتصلبة التي تستبعد كل ما هو إغريقي من دائرتها، لا تشكل أساساً يشجع على الاهتمام المتعاطف أو الموضوعي بصفات الإنسان أو ثقافته، إن كانت تلك الصفات خارج الدائرة المسيحية» خاصة وأن المسيحية تبرر اضطهادها للزنوج على أنهم أولاد حام الملعون من الرب. وهذا ما جعل لون الزنجي مكروهاً لا من الناحية الجمالية، بل لأنه صار رمزاً لوصمة أخلاقية ونتيجة لها أيضاً» ص 259 - 285. وعبر هذا قلنا إن الترابط يبدو وثيقاً بين الماركسية التي تجب ما قبلها، والعنصرية والمسيحية لصالح المركزية الأوروبية. وبحث الدكتورة كاثرن جورج منشور في كتاب «البدائية» تحرير أشلي مونتاغيو، وترجمة محمد عصفور (الكويت، المجلس الوطني للثقافة، 1982).

(59) موريس غودلييه، مصدر سبق ذكره، ص 196.

(60) تيزيني، مصدر سبق ذكره، ص 153.

(61) حول أطروحة ويبر. انظر سمير أمين، نحو نظرية للثقافة «نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس» (بيروت، معهد الإنماء العربي، 1989)، ص 83.

(62) سنتياغو كاريو، مصدر سبق ذكره. ص 27. حيث يرى كاريو أن المسيحية من الممكن أن تشكل رافداً للتحول الاشتراكي يقول «إن المهام التي ترتبط بالحياة المادية بالتحول الاشتراكي، بما تحتويه قضيتنا من فداء وإخاء ومساواة، تعيد إلى المسيحي القوي الإيمان القيم التبشيرية والنقاء والتكريس الكريم الذي كان للمسيحيين الأوائل. إن احترامنا العميق لهذه العواطف وتحرير الدين من الطابع الاغترابي الذي كان يعزوه إليه مؤسسا الماركسية، يجعله حافزاً لتحرير البشرية».

(63) وعلى سبيل المثال آ ـ مرسيا إلياد، تاريخ الأديان من العام 1912 حتى أيامنا، ترجمة حسن قبيسي، ص 332 - 351، مجلة الفكر العربي، العدد /46/، حزيران (يونيو) 1987، السنة الثامنة. د ـ سمير أمين، نحو نظرية للثقافة، ص 82. حيث يرى سمير أمين أن ثمة ميلين إثنين يتواجدان في أعماق الإنسان وهما الميل الأخلاقي والميل الكوسموجوني، يغذيان التدين بصورة عامة ويجعلان التدين ظاهرة عامة.

(64)مورتكات، تاريخ الشرق الأدنى القديم، ص 62 وص 28. كذلك تضيف براندت بقولها «كانت المجموعات الثلاثة الكبيرة، البيت الملكي والكهنة والجيش تملك المصالح

نفسها، إلا أن هذه المجموعات كانت لا تشكل وحدة متكاملة متجانسة، كانت الصراعات وبسط النفوذ قائمة فيها بينها بشكل مستمر»ص 50.

(65) نوركلد جاكبسون، مصدر سبق ذكره، ص 143 - 239.

(66) مورتكات، المصدر السابق، ص 46 - 47.

(67) أنطوان مورتكات، تموز، عقيدة الخلود والتقمص في فن الشرق القديم، وتعريب توفيق سليمان (دمشق، دار المجد، 1985).

(68) إلزه زايبرت، رمز الراعي في بلاد الرافدين ونشوء فكرة السلطة والملكية، ترجمة محمد وحيد خياطة (دمشق، دار العربي، 1988).

(69) ميشال فوكو، المفرد والجمع: نحو نقد العمل السياسي، ترجمة عبد اللطيف قطيش، ص 217 - 237، مجلة الفكر العربي، العدد /57/، السنة العاشرة، أيار (مايو) ـ آب (أغسطس) 1989.

(70) بيار كلاستر، مصدر سبق ذكره، ص 183.

(71) بيار كلاستر، مجتمع اللادولة، ص 187.

(72) بيار كلاستر، أثريات العنف أو الحرب في المجتمعات البدائية، ترجمة علي حرب ص 101 - 125، مجلة الفكر العربي، العدد 33 - 34 السنة الخامسة، أيار (مايو) ـ تموز (يوليو) 1983.

(73) يطرح كثير من المفكرين الأوروبيين الآن من الذين ساهموا في تنوير العلوم الإنسانية المعاصرة مثل فوكو وفرناند برودول وباران وغيرهم كثيراً من المسلمات في علم الاجتماع الماركسي للمناقشة في محاولة لإعادة صياغتها من جديد. انظر الدراسة القيمة التي كتبها الأستاذ خلدون حسن النقيب بعنوان «التاريخ الجديد والوقائع الخطرة» ص 215 - 233 مجلة العلوم الاجتماعية، العدد الثالث، المجلد الثاني عشر، خريف 1984 م.

(74) غودلييه ـ مصدر سبق ذكره، ص 196.

مضمون الأسطورة في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر

(دراسة في أبحاث تيزيني والجابري وأركون)

في كتابه المعنون بـ«رمزية الطقس والأسطورة»، يقوم العلامة مرسيا إلياد بعقد مقارنة بين الإنسان الديني وسليله الإنسان غير الديني. يقول: «إن ازدهار الإنسان غير الديني إنما حدث فقط في المجتمعات الغربية الحديثة، الإنسان الحديث غير الديني يتخذ وضعاً وجودياً جديداً: لا يعترف إلا بأنه موضوع وأداة للتاريخ، ويرفض كل دعوة إلى الوجود المفارق، بعبارة أخرى، لا يقبل نموذجاً بشرياً خارج الشرط البشري، كالذي انصرف الإنسان الديني إلى فك رموزه في مختلف الأوضاع التاريخية. الإنسان يخلق نفسه، ولا يصل إلى خلق نفسه تماماً إلا بمقدار ما يتجرد من القداسة ويجرد العالم منها، القدسي هو العقبة بامتياز أمام حريته، لن يصير هو نفسه إلا أن يثوب إلى رشده جذرياً، لن يصير حراً حقاً إلا أن يقتل الإله الأخير»[1].

القدسي هو العقبة في وجه الحرية كما يرى الإنسان المعاصر، والمطلوب هو اجتثاث المقدس ومحاصرته وذلك من خلال السعي الدائم والدائب إلى التفرغ من كل تدين، ومن كل معنى يتجاوز الشرط البشري وأوهامه وتخيلاته. والإنسان غير الديني يضفي على اجتثاث الدين حكم قيمة، فهو الطريق إلى الحرية والتقدم والعلمانية والحداثة. وعبر هذا يضفي الخطاب الحداثوي العربي المعاصر والمحكوم بسلف ـ والسلف يتمثل بالمركزية الأوروبية بشقيها الرأسمالي والإشتراكي ـ على أطروحاته النظرية مسحة ثوروية وحكم قيمة أيضاً. فالطريق إلى الحضارة ـ حضارة البعد الواحد بشقيها أيضاً ـ يمر عبر النموذج الأوروبي ويتعمد به، فهو النموذج المحتذى

والذي تمكن من محاصرة الإله وإعلان موته، وبذلك مهد إلى الحرية والتقدم. وسرعان ما يبدأ المثقفون العرب أبطال الإدلوجة العربية، الثورية، الإنقلابية، التاريخانية ـ كلها نعوت مستخدمة في الخطاب العربي المعاصر ـ بكتابة الوصفات العلاجية للتخلص من هذا الداء العظيم ـ داء التدين ـ لمحاصرته ومنع انتشار عدواه وذلك في إطار التبشير باتجاه مجتمع معلمن ينحي الدين وتجلياته من الحياة بكل أبعادها وبالأخص بعدها السياسي؛ خاصة وأن الدين الإسلامي يحظى بحكم قيمة سلبي على يد أعلام الفكر الغربي ومستشرقيه وإتنولوجييه والمتتلمذ على يدهم المثقف العربي المعاصر ـ من ماكس ڤيبر Weber إلى ستروس في مداراته الحزينة. إذ إن الرؤية الإتنولوجية الحديثة للإسلام والتي تضفي على نفسها العلمية، تظل في رؤيتها للإسلام كالإستشراق بالنسبة للتاريخ، فرعاً هامشياً من الإتنولوجية الأوروبية والأمريكية، غير مبدعة ودائماً في المؤخرة، تتجاوزها دوماً الفتوحات التي تحصل في المفاهيم والمناهج ضمن هذا العلم كما يقول جعيط»[2].

الإشكالية التي يثيرها المثقف العربي في موقفه السلبي من الظاهرة الدينية تحدث في ظل غياب كبير لحركة البحث التأريخي العربي للظاهرة الدينية من جهة، وفي ظل غياب المؤلفات الكبرى حول تاريخية هذه الظاهرة التي تم تأليفها في الغرب ولم ينقل منها إلى العربية إلا النزر اليسير. إذ إن غياب هذه الأبحاث، يجعل من الدين مرتعاً للإنطباعية الإستشراقية (الدراسات الإسلاماتية في الغرب) التي كان لها دور كبير في الأدبيات الثورية العربية والتي ساهمت في فرز انطباعية ثوروية أدارت ظهرها للدين، مع أن المطلوب هو معرفة مدى مستويات وترابط وتلاحم الظاهرة الدينية مع الوجود البشري.

إذا أردنا أن نستعير لغة جديدة نقول: إن الصراع في الفكر العربي المعاصر، هو صراع بين المجتمع الذي يبني آمالاً كبيرة على المقدس وتفجراته في الزمان والمكان، وبين النخبة المثقفة المؤمنة بإيجابية الحدث التاريخي والتطور، والتي تزعم أنها قادرة على إحداث تحول جذري وعميق في المجتمع

العربي من خلال محاصرة المقدس وكل تجلياته، كما بنى عليها العروي آمالاً كبيرة في كتابه العرب والفكر التاريخي[3].

لكي لا نبتعد عن الموضوع نعود إلى طرح التساؤل الأساسي، ما هو المقدس؟ ما هي الأُسطورة وما وظيفتها؟. بعبارة أخرى إذا كانت **الأُسطورة تاريخاً مقدساً كما يعرفها إلياد،** شخصياتها آلهة أو أبطال حضارة، وأن كل أُسطورة تروي لنا **كيف جاءت حقيقة ما إلى خير الوجود، ولماذا جاءت،** وأن **وظيفتها الرئيسية تكمن في تثبيت النماذج المثالية لجميع الطقوس والفعاليات البشرية الهامة**[4]، فما هو موقعها في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، الذي بدأ وابتداءً من أواسط عقد السبعينات، يعيد النظر في هذه المفاهيم، وبالأخص مفهوم الأُسطورة؟ لقد شهد عقد الثمانينات المنصرم مجموعة من الدراسات الفكرية الهامة التي مارست مزيداً من النقد الجذري للظاهرة الدينية وكل تجلياتها.

في هذا الفصل سوف أتوقف عند ثلاث منها، لأرصد من خلال الدراسة المقارنة موقع الأُسطورة في كل منها، وهي محاولات تعتبر رائدة في هذا المجال.

أولاً ـ مضمون الأُسطورة في عمل الدكتور طيب تيزيني الرائد في هذا المجال والمعنون بـ «الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأُولى» والذي يمثل الجزء الثاني من مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته وحتى المرحلة المعاصرة. وقد سبق أن ناقشنا أفكاراً رئيسية في الفصل السابق. هذا العمل جدير بالمناقشة والحوار ومن أوجه مختلفة، لأنه يمثل من وجهة نظرنا محطة أساسية في فهم الفكر الجدلي الماركسي العربي لموقع المقدس وتفاعلاته على صعيد الوجود العربي، من المشاعة الأولى ـ كما يفترضها هذا الفكر ـ وحتى عصرنا الحاضر.

ثانياً ـ مضمون الأُسطورة في أعمال وأبحاث الدكتور محمد عابد الجابري التي بدأها في كتابه الصادر مع بداية عقد الثمانينات والموسوم بـ «نحن والتراث» والتي توجت في كتابه «بنية العقل العربي» الذي يشكل

المحطة الثانية في نقد العقل العربي، أي بعد كتابه الشهير الموسوم بـ «تكوين العقل العربي». ففي هذا الكتاب توج الجابري أطروحاته النظرية التي بشر بها منذ زمن بعيد.

ثالثاً - مضمون الأُسطورة في أعمال الباحث الأستاذ محمد أركون، كما تجسد في كتابه الموسوم بـ «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» والذي تزامن وقت صدوره مع كتب الجابري، حيث صدر بالفرنسية عام 1984، ثم ترجم إلى العربية عام 1986. أي في العام نفسه الذي صدر فيه كتاب الجابري المعنون بـ «بنية العقل العربي».

لا شك أن دراستنا، تبحث من خلال المقارنة، عن أوجه التكامل والتناقض، في أعمال هؤلاء المفكرين، **لكن شرعيتها تستند في أنها تبحث عن مفهوم أساسي - وهو هنا مفهوم الأُسطورة - ينبني عليه بناء شامل**، إذ إن هذا المفهوم يمثل الأساس الصلب الذي تقوم عليه العمارة الفكرية التي يهدف المثقف إلى بنائها من خلال دراسته النقدية لتاريخية الفكر العربي الإسلامي، وعلى هذا الأساس يكون الحكم على العمارة وعلى مدى صلابة وتحمل دعائمها الأساسية.

الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى:

هذا المؤلف الهام الذي يتسم بوحدة الموضوع، أصدره الأستاذ تيزيني عام 1982، والذي يصل عدد صفحاته إلى /560/ صفحة. وفيه ييمم الأستاذ تيزيني وجهه باتجاه الأُسطورة، ليعرّفها ثم ينتقل إلى دراسة الميثولوجيا السومرية والبابلية. فالتاريخ يبدأ في سومر، إذ إن القطيعة المنهجية مع التاريخ السابق على الإسلام هي عيب كبير يمارسه المؤرخون الإسلاميون، ومن خلال هذا المؤلف يبني الأستاذ تيزيني أملاً كبيراً على الأسطورة، حيث يمكن أن نستنتج طبيعة التشكيلات الإقتصادية - الإجتماعية التي سادت في ذلك العصر من خلال دراستنا للأساطير. بصورة أدق، يمكن استنتاج الإقتصادي من الثقافي (الأسطوري) وذلك من خلال قراءة جديدة تستنطق

الأُسطورة وتقدمها على أنها شاهد على وجود نمط إنتاج آسيوي كما مرَّ معنا في الفصل السابق.

ما هو مضمون الأُسطورة في خطاب الدكتور تيزيني. إن الإجابة التي نحصل عليها في قراءتنا لهذا السفر الضخم والتي سوف أقوم بترتيبها هي:

أ - تمثل الأُسطورة صيغة ومادة البناء الأساسية للفكر العربي في إرهاصاته وآفاقه الأُولى[5].

ب - تتضح أهمية الأُسطورة في كونها تحتل من الفكر العربي القديم متنه وشكل بنيته الداخلية وأسلوب تمظهره، أي تجسد الحلقة الأكثر تبلوراً في مسيرته وفي دائرة حقله حتى ذلك الحين[6].

جـ - الأُسطورة هي الوعي الذاتي لشعوب العالم العربي القديم الذي قام أساساً على علاقات مشاعية قروية[7].

د - إن الذهنية العربية هي تجلٍّ للأسطورية والتاريخية في آن واحد؛ والبرهان العياني التاريخي على ذلك يكمن في وحدة المقدس والدنيوي[8].

هـ - تعبر الأُسطورة عن حالة بدائية كونها قد «جسدت تصوراً ساذجاً فجاً في صياغته وكونها أيضاً شاهداً على ذهنية أُسطورية بدائية»[9].

و - تظهر الأُسطورة في خطاب الأستاذ تيزيني على أنها وريث شرعي لمرحلة السحر التي غصت بها المجتمعات الزراعية القديمة «إذ إن هناك علاقة تاريخية وبنيوية داخلية جمعت بين السحر والأُسطورة»[10].

ز - «إذا كانت مرحلة السحر قد مهدَّت لظهور الأسطورة، فإن هذه بدورها تمهد للفلسفة، وللفكر الفلسفي المتميز بالقدرة على التجريد، والتعميم، والمنطقية، والانطلاق من السببية والنقدية»[11].

حـ - تنطوي الإيديولوجيا التي تمثلت بالأسطورة، على بعدين، الأول: تكريس السلطة الأريستقراطية البيروقراطية وتكريس وحدة المجتمع حيث يبرز الترابط بين الإله والملك وخصوبة الأرض. وعبر ذلك تتولد ذهنية التأليه الأسطورية التي لبت احتياجات جديدة تمثلت في إيجاد

إلزامات إقتصادية لصالح السلطة الأريستقراطية تجاه المنتجين المباشرين وساهمت في تكريس القمعية، والثاني: القيام بوظيفة نظرية معرفة تتحدد بتقديم نظرة شمولية عن العالم، وبذلك تمنح الوظيفة الأولى بعداً كونياً شمولياً[12].

وكما بيّنا سابقاً، تظهر الأسطورة في خطاب الدكتور تيزيني والمحكوم بسلف ماركسي، مرادفة للبدائية والسذاجة والتخلف، إنها شكل من التعبير لا يرقى لأن يكون فناً، إنها شاهد على محاولات الإنسان الأولى محاكاة الطبيعة، وهي مرادفة للدين الأول ووريثة لمرحلة السحر التي غصت بها المجتمعات الفلاحية الزراعية الأولى، وإنها شاهد بدائي على دولة بدائية يتّحد فيها الإله بالملك بحيث يصبح الإله ملكاً والملك إلهاً، وهي تعبير ساذج عن وحدة المجتمع ممثلة بوحدة الإله والطاغية. إنها الخيال الذي يسعى إلى محاكاة الطبيعة عن طريق الخيال، إنها باختصار ماركس نفسه في مقدمته لنقد الإقتصاد السياسي: سذاجة الطفل[13]. وقد سبق أن بينا خطل هذا المفهوم في دراستنا لميثولوجيا الطوفان الإسلامية.

خطاب الدكتور تيزيني يعيدنا إلى أُطروحة ليڤي بروبل Levy Bruhl حول العقلية البدائية الما قبل منطقية والتي لاقت رواجاً كبيراً، بالرغم من أنها لم تنل موافقة الأنّاسين (الأنثروبولوجيّين) ولا النّياسين (الأثنولوجيين). فالبدائي من وجهة نظر برويل منخرط بضرب من المشاركة الغيبية مع العالم المحيط به، وإنه لهذا السبب عاجز عن التفكير الصحيح. وكان يعتقد أن فهم هذا النمط من العقلية ما قبل المنطقية من شأنه أن يساعد الباحث المعاصر على إدراك معنى الرموز والأساطير ووظيفتها، وصولاً إلى فهم الديانات الغابرة والبدائية[14]. هذا بالرغم من أن تيزيني لا يعتمد على برويل كإطار مرجعي، لكن اعتماده على رؤية ماركس للميثولوجيا، قاده إلى ذلك بدون أن يدري، خاصة وأن رؤية ماركس للميثولوجيا تنهل من ثقافة فلسفة عصر الأنوار التي تقوم على رؤية أوروبية متمركزة على الذات، ومحتقرة في الوقت نفسه كل الميثولوجيات والثقافات الأخرى.

الحقيقة أن اجتهادات الأستاذ تيزيني فيما يتعلق بعلاقة الأُسطورة

كشاهد بدائي على مجتمع بدائي، تثيرُ الكثير من الإشكاليات التي نؤثر إثارتها قبل أن نكمل «المشوار» مع الإسقاطات الإيديولوجية والسياسية التي نعثر عليها باستمرار في مشروع الدكتور تيزيني، وهي:

أولاً - إن الدكتور تيزيني ليس خبيراً إناسيا (إنتربولوجياً) في المجتمع البدائي. وعبر هذا فإن أحكامه تظل خاضعة لوجهة نظر فلسفية باتت مرفوضة من قبل خبراء الإناسة. وقد طال هذا الإتهام ليڤي برويل نفسه لأنه كان من أنّاسي المقاعد الوثيرة[15].

ثانياً - من خلال مراجعتنا الدقيقة للمراجع التي اعتمدها الدكتور تيزيني، لاحظنا، أن هذه الإجتهادات مقطوعة الصلة بالتراث الإناسي (الأنتربولوجي) في الغرب، والذي قدم إسهامات هامة وأساسية في دراسة المجتمع البدائي ودياناته وعقليته، وعلى سبيل المثال الحفريات التي قدمها ستروس في كتابه الموسوم بـ «الفكر البري، والذي يشكل مرافعة دسمة وغنية ونادرة حول ما يسمى بالفكر البدائي»[16].

ثالثاً - إن اجتهادات الأستاذ تيزيني، تضعنا في مواجهة تصور تطوري جديد، كما ألمحنا إلى ذلك في فصل سابق، يحاكي ويوازي التصور الخماسي المعهود في المادية التاريخية. سحر ← أسطورة ← فلسفة ← عقل ← علم. وهذا التصور يضفي حكم قيمة إيجابي على هذه المحاكاة وعلى هذا التطور الذي يأخذ منحى وطابع الحتمية التاريخية.

إن السؤال الهام والذي هو على غاية من الأهمية المنهجية والتاريخية، والذي سبق للكثير من المركزيين الأوروبيين أن تعرضوا له وعلى رأسهم ليڤي برويل، هو كيف انتقل أجدادنا من عقلية السحر إلى مرحلة الأسطورة[17]، ومن مرحلة الأسطورة إلى مرحلة الدين، خاصة وأن مشروع الدكتور تيزيني يقوم على الفصل بين الدين والأسطورة؟ هذه الأسئلة المنهجية نكتفي بإثارتها على أمل أن يكون الفصل السابق قد أثار ما كنا نأمله، لنعود ونكمل «المشوار» مع الأستاذ تيزيني في رؤيته للأسطورة خاصة عندما يقوم بتطبيق هذه الإجتهادات في قراءة جديدة ونوعية لتاريخ الشرق العربي القديم،

ونتوقف عند **«ملحمة الخليقة البابلية»** التي يخضعها الأستاذ تيزيني لاجتهاداته. هذه الملحمة المكتشفة في مكتبة القائد الآشوري بانيبال، وترجمها المرحوم العلامة طه باقر بمشاركة الأستاذ بشير فرنسيس عام 1949، لكن الدكتور تيزيني اعتمد على ترجمة لاحقة لها تفصلها عن الترجمة الأولى مدة زمنية تصل إلى ربع قرن. وهذه الملحمة تدور حول ثلاثة أمور أساسية كما تعرضها الملحمة:

أولاً ـ انتصار التوحيد ممثلاً في شخص الإله البابلي ميردوخ بطل الملحمة الذي يسود على جميع الآلهة، والذي ينتخبه المجمع الإلهي إلهاً أوحداً. فهو الأعظم شأناً بينهم كما تقول الملحمة.

ثانياً ـ انتصار الإله ميردوخ على الإلهة الأنثى في معركة حامية الوطيس بين جيشها المؤلف من عقارب وأفاعٍ وكلاب مسعورة... إلخ وبين مرودخ المسلح بالقوس والشِّباك والسهام.

ثالثاً ـ خلق الإنسان، حيث يخطر على بال الإله ميردوخ كما تحدثنا الملحمة أن يصنع دماءً وعظاماً ويخلق منها الإنسان الأول Lullu، وعندها يأتون بقائد جيوش تيامة، الشيطان الإله كينجو Kungo فيقطعونه ويجبلون من دمه الإنسان الذي تفرض عليه خدمة الآلهة.

من وجهة نظر الأستاذ تيزيني، فإن انتصار التوحيد هو إشارة واضحة للتأكيد على الحق الإلهي المقدس لملوك الشرق. فالأسطورة تترجم بصورة لا لبس فيها تاريخ الإستبداد الشرقي، وتكشف عن نمط إنتاج آسيوي تصلح الأسطورة لأن تكون شاهداً عيانياً عليه. وقد مثل هذا الحق المقدس أحد أهم الحوافز ـ المحرضات الكبرى ـ لمناهضة النظام القائم من قبل فلاحي المشاعات وللإندماج فيه في الوقت نفسه، لكنها مناهضة ترتد إلى خصومة بين قطبي المجتمع، بين السلطة الأريستقراطية التي تزعم امتلاكها لحق مقدس، وبين فلاحي المشاعات القروية وليس إلى صراع[18].

أما انتصار ميردوخ على تيامة الأنثى والأم، فقد مثل تعبيراً حياً عن عملية انتقال اجتماعية واقتصادية وسياسية من مرحلة الأمومة (المجتمع

المتريركي) إلى مرحلة الأبوة (المجتمع البطركي الطبقي)، رافقها تحول من الوضعية الطبيعية الساذجة بما تمثلت به من اقتصاد رعوي ضحل الإنتاجية الإقتصادية إلى اقتصاد زراعي متحضر مديني، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن انتصار ميردوخ يمثل عملية انتقال من آلهة المياه الأولى غير المسيسة إلى آلهة الري والتحكم بالأمطار والتعدين والثقافة المميزة عن النشاط العملي المباشر. كذلك فقد مثل هذا الإنتصار تعبيراً عن استتباب الهيمنة العامة لعلاقاتٍ اجتماعية من طراز جديد هو المشاعية القروية، التي تشكل الأساس الصلب للطغيان والاستبداد الشرقي[19].

فيما يتعلق بخلق الإنسان من دم الإله الشيطان كينجو Kungo ليقوم بخدمة الآلهة، فإن الأستاذ تيزيني يكشف لنا أنه انسياقاً مع طبيعة الذهنية الأُسطورية البدائية كان على العمل أن ينتزع من سياقه العياني الإجتماعي لينظر إليه على أنه ذو مصادر تأبى على الفهم والتقصّي والضبط. إنه منفذ من المنافذ التي تؤدي إلى النزعة الأريستقراطية في التصور الأريستقراطي للعمل، الذي يزدري العمل الإنساني ويترفّع عليه وفي الوقت نفسه يجني ثماره[20].

كذلك فإن خلق الإنسان من دم Kungo يطرح مسألة في غاية الأهمية. إذ أننا نواجه هنا الإله إنساناً والإنسان إلهاً، وهو ينطوي على الوجه الآخر من المسألة وهو أن الناس العاديين ـ الفلاحين والعبيد ـ وإن كانوا مشاركين ضمناً ونظرياً بالألوهية فإن أعباء العمل الحقيقي هم الذين يتحملونها[21].

أعود للقول: إن انتصار التوحيد وظهور المجتمع البطركي، يمثلان عند الأستاذ تيزيني الإنتقال من إقتصاد رعوي إلى اقتصاد زراعي يتمحور حول الفلاح، الشخصية الجديدة المنتصرة التي نلمس ملامحها في أساطير سومرية، حيث تفضل الإلهة أنانا السومرية الفلاح أنكميدو على دموزي الراعي، وحيث يقوم قابيل بقتل هابيل الراعي. هذا الانتصار هو محاولة واضحة لإنهاء الوضعية الرعوية التي هيمنت زمناً طويلاً، وكانت علامة مميزة لمجتمع طوطمي يجلّ الحيوان ويقدسه. هكذا يربط الدكتور تيزيني بين الطوطمية والرعي وبين الزراعة والتوحيد[22]. وقد سبق أن شرحنا ذلك جيداً.

صراع العقل والأسطورة في بنية العقل العربي.

ليس المهم تفسير العالم بل تغييره، هذا القول ينسب إلى ماركس. أما جورج بالانديه مؤلف الإناسة السياسية فهو يرى في مقابلة معه «أن المهم الآن هو تفسير العالم لا تغييره». الأستاذ الجابري يرى في كتابه الذائع الصيت والموسوم بـ «تكوين العقل العربي» والذي يشكل الجزء الأول من مشروع نقد العقل العربي: أن المطلوب أولاً هو تفسير العالم في اتجاه التغيير، يقول «نطمح إلى التفسير في اتجاه التغيير»[23]. وهذا الطموح الذي يصدر عن موقف نقدي ينشد التغيير، يتحرك «من موقع إيديولوجي واعٍ ومن موقف تاريخاني»[24].

وفي هذا الإطار، يسبغ الجابري على مشروعه القائم على نقد العالم العربي مشروعية كبيرة. يقول: «عندما نستعمل عبارة العقل العربي فإنما نستعملها من منظور علمي، نتبنّى فيه النظرة العلمية المعاصرة للعقل، وليس أية نظرة أخرى لتلك التي تصدر عن مفهوم العقل التي تعني حالة ذهنية فطرية وطبيعية وقارة تحكم نظرة الفرد والجماعة، كما تحكم العوامل البيولوجية الموروثة وسلوكها وتصرفاتها»[25]. ويضيف الجابري: «إن العقل العربي الذي سنقوم بتحليله (تحليل تاريخي وبنيوي) تحليلاً نقدياً، ليس مقولة فارغة ولا مفهوماً ميتاً فيزيقياً ولا شعاراً إيديولوجياً للمدح والذم، وإنما نقصد به جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية التي تحكم، بهذه الدرجة أو تلك من القوة والصرامة، رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء وطريقة تعامله فيها في مجال اكتساب المعرفة، مجال إنتاجها وإعادة إنتاجها»[26].

وانطلاقاً من أن عصر التدوين هو الإطار المرجعي للثقافة العربية الإسلامية، فإن الجابري يحدّد إطار تعامله مع هذه الثقافة العالمة وينحي جانباً الذاكرة والمعاش والخرافة والأسطورة. يقول: «إننا قد اخترنا بوعي التعامل مع الثقافة العالمة وحدها، فتركنا جانباً الثقافة الشعبية من أمثال وقصص وخرافات وأساطير وغيرها»[27].

الأستاذ الجابري ينحي الخرافات والأساطير والثقافة الشعبية ـ وهي

تنحية لا تجد لها مبرراً لمن يريد أن يبحث عن نظام المعقول واللامعقول في العقل العربي ولمن يسعى إلى إيجاد قواعد لإناسة دينية. لكن الأستاذ الجابري وفي ضوء اختياره للثقافة العالمة كإطار يتوجه من جديد لدراسة الأسطورة العالمة - إن جاز التعبير - التي تغلغلت في ثنايا العقل العربي - العقل كجملة من المفاهيم والفعاليات الذهنية - وفرضت عليه رؤية أُسطورية للكون ولعلاقة الإنسان به وجدت تعبيرها في نظام العرفان، وهو بذلك يقتفي أثر هنري كوربان في بحثه عن دور المخيال (الأسطورة) في الفلسفة الشيعية الإسلامية.

إن المكونات الأساسية للعقل العربي الإسلامي عند الجابري هي ثلاثة أنظمة، نظام البيان ونظام العرفان ونظام البرهان. وانطلاقاً من أن المعقول الإسلامي يتحدد انطلاقاً من اللامعقول، يبدأ الجابري بالبحث عن اللامعقول في ثنايا العقل العربي وتموجاته كما يتجسد في نظام العرفان، حيث وقف عنده مطولاً في دراسته الرائدة الموسومة بـ «بنية العقل العربي».

قبل أن أسترسل مع الجابري وطروحاته النظرية، أود القول إن تعريف الجابري للعقل كجملة من المفاهيم والفعاليات الذهنية يثير التباساً من خلال المصطلح الذي يستنتجه. فهناك المعقول العقلي، وعلى الطرف الآخر والنقيض له، ما يسميه باللامعقول العقلي. ومن خلال دراستنا لبنية العقل العربي عند الجابري نستنتج أن هذا اللامعقول يساوي الخرافي والأسطوري وهو أدنى الدرجات في سلم التفكير العقلي. فالعقل عند الجابري يلد المعقول واللامعقول، وهذا اعتراف بأن اللامعقول هو من نتاج العقل، لكنه عند الجابري - وكما سنرى لاحقاً - طفل مشوّه ولد في الزمن الغابر، زمن الطفولة البشرية، زمن السذاجة والبدائية، وبقي باستمرار يمارس أدنى الفعاليات الذهنية. إن الجابري يعترف بالمعقول الذي يتحدد انطلاقاً من اللامعقول والذي تجاوز شقيقه وانتقل من المحسوس إلى المجرد وهذه حالة الشعب الإغريقي والعربي اللذين عرفا الفلسفة ومارسا التفكير الفلسفي. هذا التحديد للمعقول واللامعقول يحظى عند الجابري بقيمة منهجية وليس بأية دلالة قيمية كما يشير إلى ذلك في «تكوين العقل العربي»[28].

من الإعتراف (الإعتراف بالأُسطورة كضرب من الفعالية الذهنية الدنيا) إلى الإدانة، يلتقي الجابري مع الأستاذ تيزيني.

يقول ستروس في كتيب له عن «الأُسطورة والمعنى» لقد أقضَّ مضجعي منذ طفولتي ما يصطلح على تسميته باللامعقول[29]. هذا اللامعقول يقضّ أيضاً مضجع الأستاذ الجابري، لكنه يسعى إلى عقل اللا معقول كما يفعل ستروس. فهو يسعى إلى تحديده ومعرفة تفرعاته وتشعباته في إطار محاولة لنفيه. لكي لا نستبق الأمور علينا أن نتابع الرحلة مع اللا معقول كما تجسد في نظام العرفان.

يميز الأستاذ الجابري بين العرفان كموقف (موقف فردي ونفسي وفكري وعملي، يتلخص في رفض العالم ونشدان الإتصال بالإله والدخول في نوع من الوحدة)[30]، والعرفان كنظرية (يطغى فيها جانب التفسير والتأويل ومحاولة تشييد نظرية دينية فلسفية تشرح تطور الخليقة من المبدأ إلى المعاد»[31].

ما يهمنا هو العرفان كنظرية، كرؤية ميثية (أُسطورية) لله وللكون والإنسان، وجدت تعبيرها في **ملحمة الخليقة الهرمسية**. والتي شكلت بتفرعاتها المانوية والزارادشتية والأفلاطونية المحدثة والإسرائيليات حلفاً قوياً ساهم في رفد البيان العربي الإسلامي باللامعقول العقلي.

في «بنية العقل العربي» تحظى الرؤية الهرمسية الأُسطورية للكون وبدء الخليقة بالكثير من التفرد. فبعد أن بشر بها في كتابه «تكوين العقل العربي»، قام في الجزء الثاني «بنية العقل العربي» بنقل هذه الرؤية الأُسطورية بنصّها إلى العربية، وقام بشرحها والتعليق عليها، ثم تابع تغلغلها في الفكر العربي الإسلامي عند الشيعة (أول من تهرمس في الإسلام)[32]. ثم تابع تحولاتها في الخطاب الإسلامي الشيعي كما تجسدت في فكرة الإمامة، ثم إنتقالها إلى المتصوفة الإسلاميين كما يتجلى في شرحه لنص الجنيد وابن عربي.

يركز الجابري على رؤيا هرمس، لأنها ومن وجهة نظره تنحو منحىً أُسطورياً، يقدم الحل لمشكلة الشر في العالم. وفي دراسته لأُسطورة الخليقة

الهرمسية، باعتبارها المنهل الذي ينهل منه جميع العرفانيون، يميز الجابري بين عدة مراحل (مراحل الخلق).

أ ـ **المرحلة الأولى**: التقرير بأولوية النور. فالنور هو العقل (الإله الأب بوامنداريس) الذي يتجلى لهرمس في الرؤيا، نوراً يغمر كل شيء، صاعداً إلى الأعلى، تاركاً وراءه الظلمة التي تتجه إلى الأسفل والتي تتحول إلى رطوبة تكون هي الطبيعة، ثم يفسر لهرمس أصل النار والهواء والأرض والماء.

ب ـ **المرحلة الثانية**: إنفصال النور عن النار انفصالاً نهائياً.

جـ ـ **المرحلة الثالثة**: ينجب الأب (الإله المتعالي، العقل الكلي) الإبن (الإله الصانع) الذي سيتولى تدبير العالم تدبيراً صارماً ويقوم بخلق الكائنات الحية.

د ـ **المرحلة الرابعة**: وتتمثل بظهور الإنسان السماوي الأول الذي يقابل آدم في ملحمة الخليقة الإسلامية أو لولو Lullu في ملحمة الخليقة البابلية، والذي يُنجبه العقل الأول الكلي على صورته ويمنحه تسخير جميع المخلوقات، ورغبة منه أن يكون على غرار أخيه الإله الصانع، يجتاز السماوات السبع (المدبرات السبعة) بإذن من أبيه، وعندما يواجه الطبيعة، يرى صورته في الماء فيعشق الطبيعة وتعشقه ويتّحد بها. وهذا هو السقوط الأول (الخطيئة الأولى) وعبر هذا يصبح الإنسان منذئذٍ كائناً مزدوجاً، فانياً بجسمه العائد إلى الطبيعة، خالداً بجوهره الأصلي الذي يعيده إلى أصله السماوي. ونتيجة لهذا الإتحاد، تلد الطبيعة سبعة آدميين كل منهم ذكر وأنثى، يناظرون بعددهم المدبرات السبعة، وبعد ذلك وبمشيئة الإله المتعالي وبتوسط المدبرات السبعة ينفصل كل منهم إلى ذكر وأُنثى وتبدأ عملية التناسل والتكاثر.

هـ ـ **المرحلة الخامسة**: وتتحدث عن يوم المعاد ومرحلة ما بعد الموت وعودة الروح إلى بارئها بعد اجتيازها للأفلاك السبعة تاركةً في كل منها ما

علق بها، حيث تعود إلى الإله الكلي لتتحدّد به وذلك غاية العرفان[33].

الرؤية الهرمسية لله وللكون والإنسان، ستكون بمثابة القاع الذي يرتكز إليه الفكر العرفاني، والبئر التي يمتح منها العرفان كموقف والعرفان كنظرية، هذه الرؤية سوف تمهد إلى الإنسحاب من عالم الواقع إلى عالم العقل المستقيل. وسيتاح لها في القرن الخامس والسادس الهجريين أن تغزو الفكر السني من خلال المتصوفة (الجنيد وابن عربي وغيرهما) والذين سعوا إلى تأسيس البيان العربي الإسلامي على العرفان، بعكس ما فعل إبن رشد الذي سعى إلى تأسيس البيان على البرهان. وبذلك مهدوا إلى استقالة العقل العربي في المشرق العربي أولاً وفي المغرب العربي والأندلس لاحقاً لتكتب عليه الغربة في أرض أخرى وطوبى للغرباء.

إن العرفاني الذي يمتح من الأُسطورة الهرمسية، والذي يدعي الكشف والرؤيا والحلم والتأويل (الشطح على حد تعبير الجابري) يمارس أبسط أنواع التفكير وأدنىٰ درجاته ويكرس باستمرار الهروب إلى عالم العقل المستقيل، بالإضافة إلى أنه يساهم في تكريس نظرة سحرية للعالم من خلال العرفان كموقف والعرفان كنظرية. ولنترك الصياغة الجابرية تأخذ مجراها:

أ - إن العرفان كموقف وكنظرية هو تكريس للنظرة السحرية للعالم أولاً وأخيراً، وهو تكريس أيضاً للبنية العامة للثقافات القديمة التي يشكل فيها الفكر السحري وليس العلم الفاعل الأساسي - هذا حسب معلوماتنا الراهنة والقول للجابري - «وهل يمكن تحقيق نهضة بالسحر»[34].

ب - إن العرفاني يهرب باستمرار إلى عالم الميثولوجيا المفلسفة[35].

جـ - إن الكشف العرفاني ليس شيئاً فوق العقل كما يدعي العرفانيون بذلك، بل هو أدنىٰ درجات الفعاليات العقلية، ليس شيئاً خارقاً للعادة، ليس منحة من طرف قوة عليا بل هو فعل العادة الذهنية غير المراقبة، فعل الخيال الذي تغذيه لا المعطيات الذهنية الموضوعية

الحسية ولا المعطيات العقلية الرياضية، بل معطيات شعور حالم غير قادر على مواجهة الواقع والتكيف معه والعمل على السيطرة عليه، سيطرة مادية أو عقلية أو هما معاً، فيلجأ إلى عالم خيالي خاص به، ينتقي عناصره من الدين والأساطير والمعارف الشائعة[36].

بإختصار فإن الجابري، ومن خلال حفرياته في تاريخية الأُسطورة العالمة، يعزو تخلفنا الحضاري وانحطاطنا الفكري في المشرق والمغرب، إلى إرتدادنا إلى أشكال من الفكر الأُسطوري والميثولوجيا المفلسفة، كان أجدادنا ممن أسسوا البيان العربي الإسلامي (المعقول العقلي) قد تجاوزوه خاصة وأن الخطاب القرآني الذي يؤسس للبيان هو خطاب عقلاني - أشكال من الفكر الأُسطوري إستطاعت **الشعوبية الفارسية** أن تجعل منه باطناً للحركات الثورية الإسلامية المضادة (الشيعة الإسماعيلية) والتي بقيت تحمل في ثنايا إيديولوجيتها تناقضاً صارخاً وفاضحاً بين الشكل الثوري (من حيث هي إيديولوجيا الطبقات الفقيرة والمحرومة) وبين المضمون الباطني المؤسطر والمتخلف.

صحيح إن للأُسطورة منطقها الخاص كما يكتب الجابري «بوصفها شكلاً من أشكال التعبير ونمطاً من أنماط التصور له منطقه الخاص»[37] غير أن ما يقلقه هو هذا التوظيف العرفاني للأساطير كما تمثل في الإيديولوجية الشيعية وفي ميثولوجيا الإمامة خاصةً. التوظيف الذي بلغ ذروته أيضاً في التأويلات الباطنية للفكر الشيعي والتي وجدت تعبيرها الحي في فكر إبن سينا الشعوبي. يقول الجابري: «لقد كانت الفلسفة المشرقية السينوية القائمة على دمج الفلسفة في الدين، والدين في الفلسفة، والمتسترة تحت غطاء عقلانية موهومة، تعبيراً حياً عن وعي قومي مهزوم ووعي إيديولوجي مقلوب: فهي إحدى تجليات الوعي القومي الفارسي المهزوم، ولكن الحي دوماً، المتطلع إلى استعادة نفسه باستمرار وبكبرياء، ولذلك كان هدفه إنشاء فلسفة مشرقية ذات خصوصية قومية فارسية»[38].

الأُسطورة ترتد عند الجابري إلى مغامرة من مغامرات العقل الأولى، تحمل في ثناياها رؤية سحرية للعالم. والمطلوب عبر هذا هو الإنتقال من الفكر

التأملي إلى الفكر المجرد، من الميثوس إلى اللوغوس، من الأُسطورة إلى الفلسفة باعتبارها رؤية عقلية للكون والإنسان. إذ إن التقدم في الفلسفة، عند اليونان كان مرتبطاً بالتقدم في العلم ارتباط معلولٍ بعلة[39]. وهنا نعثر على هذا اللقاء الحميم بين الجابري وتيزيني، من خلال خطية التطور السابقة والتي تأخذ طابع الحتمية والقدرية وشكل القانون. سحر ← أُسطورة ← فلسفة ← علم. بحيث يكتسي هذا التصور بحكمٍ ذي دلالة قيمية بالرغم من تأكيد الجابري على أنه يرتدي دلالة منهجية.

بالإضافة إلى هذا، فإن هناك مجموعة من الأسئلة المنهجية تطال المبادىء والمفاهيم التي يستخدمها الجابري، وتحتاج إلى مناقشة موسعة.

أولاً ـ ما هو السحر؟ إن موقف الجابري منه يعيدنا مباشرة إلى فرضية فريزر Frazer التي تقول بأسبقية السحر على الدين في تاريخ الحضارة البشرية، وهي الفرضية التي لاقت استحساناً عند فرويد في كتابه الموسوم بـ «الطوطم والتابو» وعند دركهايم وكارل غوستاف يونغ. إذ إن الإنسان البدائي كما تشير هذه الدراسات، يؤمن بالسحر لأنه يقوم بتعليل عقلي خاطىء انطلاقاً من المعاينات الحسية، وهي فرضية باتت مرفوضة من قبل الأناسين الذين جاؤوا من بعدهم[40]. فالقول بأن السحر شكل أولي من المعرفة، يفقدنا الوسيلة كما يرى ستروس التي لا بد منها لفهم الفكر السحري. فالسحر والعلم نسقان معرفيان متوازيان لكن غير متساويين من حيث النتائج. إذ إن التوازي وليس التقابل هو الذي يتيح لنا فهم الفكر السحري كما يرى ستروس[41]. وتظهر الدراسات الإناسية السياسية فاعلية السحر وارتباطه بالإيديولوجية السياسية في المجتمعات النسبية المجزأة[42]. وتظهر الدراسات أيضاً أن ارتباط السحر بالعلم كما تظهر ذلك سير بعض رجالات الفكر والعلم. فالكيميائي المعروف جابر بن حيانْ كان من كبار السحرة. وعالم الإجتماع العربي إبن خلدون كان يمارس السحر في حياته الشخصية وقد أفرد لذلك فصلاً هاماً في مقدمته[43]. بالإضافة إلى أن السحر كان قد انحدر إلينا من مجتمعات هي على درجة عالية من التحضر ـ

كالمجتمعات البابلية ـ وكثيراً ما نسمع في وقتنا الحاضر عن شخصيات ذات فاعلية سياسية كبيرة، رؤساء دول ووزراء على علاقات طيبة ووطيدة مع سحرة معاصرين نقرأ أسماءهم ونرى صورهم في مجلاتنا وجرائدنا اليومية.

ثانياً ـ يكتب الأستاذ الجابري: «إن الخطاب القرآني هو خطاب عقلاني وليس خطاب غنوص أو عرفان أو إشراق»[44]. ثم يضيف في موقع آخر «إن الخطاب القرآني يستعمل الإشارة والرمز والإستعارة وغير ذلك مما يقتضي التأويل ولا بد»[45]. مع أن أية دراسة متعمقة للخطاب القرآني، سرعان ما تكتشف أن هذا النص الخطاب، هو نموذج رائع من نماذج التعبير الميثي.

إن الإشكالية التي يثيرها الجابري في قراءاته المؤدلجة، تضعنا في مواجهة من نوع جديد. فاللامعقول الديني لا يزيد عن كونه تشنجات ـ والتعبير للجابري ـ تقع مهمة إقصائها على عاتق الإستراتيجية الرشدية، مع أن الغائب والمفارق والمقدس وحديث الجنة والنار ويوم المعاد (القيامة) وأهل الكهف، وجوج ومأجوج والطير الأبابيل، تشكل تعابير ميثية أساسية داخل الخطاب القرآني وليس خارجه، ولا يمكن تحميلها على وزر الإسرائيليات كما يفعل الجابري.

ثالثاً ـ هناك سؤال على غاية من الأهمية المنهجية، ويشكل واحداً من فيض الأسئلة التي لا تحظى بالجواب في مشروع الأستاذ الجابري. لماذا قدر للعقل العربي أن لا يرتقي درجة من العقلانية إلا وارتقى درجة مماثلة في اللاعقلانية» هذا السؤال يطرحه الجابري بصيغة التحقيق «لقد قدر للعقل العربي أن لا يرتقي درجة من العقلانية إلا وارتقى درجة مماثلة في اللاعقلانية» لكنه يؤول ـ من وجهة نظرنا ـ إلى لماذا أخرى، لماذا هذا التلازم بين الأسطورة والعقل، لماذا هذا التلازم بين الأسطورة والتاريخ. ثم كيف استطاعت الأسطورة أن تهزم العقل، بصورة أدق لماذا هزمت وفشلت عقلانية إبن رشد في الوسط الإسلامي، ولماذا إزدهر الخيال الخلاق لابن عربي في المشرق العربي والمغرب. كيف استطاع الصوفي بتشنجاته أن يهزم

الفيلسوف. وهل حدثت هذه الهزيمة في زمن انهيار حضاري شامل، وهل التصوف نقيض للعقل؟ هذه الأسئلة تحتاج إلى حفريات جديدة تلازم سعينا إلى إعادة كتابة التاريخ وقراءته عبر منظور جديد[46].

كانت الأُسطورة تاريخاً مقدساً: قراءة في مضمون الأُسطورة عند أركون.

إن الأعجوبة الإغريقية التي استطاعت أن تفصل الميثوس عن اللوغوس، تظل مثار اهتمام وإعجاب المثقف العربي. يقول أركون مع طاليس تم الانتقال من الميثوس (العقل الأول) إلى اللوغوس، لأنه قال بأن أصل الكون من الماء (تفسير الطبيعة بالطبيعة) وبذلك بدأ الفكر يستقي مرتكزاته من الطبيعة نفسها لا من أي شيء آخر خارجها»[47]. والمشكلة مع التراث الإسلامي الذي لا توجد فيه حدود واضحة بين الميثوس واللوغوس كما يقول أركون[48]. وذلك لأن تاريخ الشرق العربي الإسلامي هو تاريخ إندماج الدين بالفلسفة والفلسفة في الدين. من هنا الإشكالية الكبيرة التي توجهت إليها جهود الأساتذة الجابري وتيزيني وأركون، مع التذكير بأن الجابري يرى أن الاستراتيجية الرشدية قامت على فصل الفلسفة عن الدين وانتهت إلى نتيجتها المعروفة.

إن الهدف الرئيسي عند أركون في دراسته لتاريخية الفكر العربي الإسلامي هو «التوصل إلى معرفة أفضل لوظائف العامل العقلاني والعامل الخيالي (المخيال) ودرجات انبثاقهما وتداخلهما وصراعهما في مختلف مجالات نشاط الفكر التي سادت المناخ الإسلامي»[49]. ويضيف «إن أحد أهداف الدراسة التي يقوم بها هو توضيح التنافس المستمر بين المعرفة الأُسطورية والمعرفة العقلانية وروابطهما المتغيرة والمتحولة[50].

من هنا ينحّي الأستاذ أركون الإدانة جانباً، ليقوم بدراسة منهجية موضوعية لدور الأُسطورة في تشكيل التاريخ المقدس. إن تاريخية الفكر العربي الإسلامي «هي محاولة لتفهم هذا الجانب». يقول أركون «إن تاريخ المؤرخ لا

يمكن أن يصبح قصة حقيقية إلا إذا نظر للحكايات الخيالية الوهمية بعين الإهتمام ووضعها في مكانها الذي تستحقه لأنها كانت قد غزت وعي البشر زمناً طويلاً»[50]. وعبر هذا يفتح الدكتور أركون الباب على مصراعيه لمشاريع عمل يقول: «إنني أريد التحدث، عن الميثي (الأُسطورة)، والمعتقدات، والإعتقاد والشعائر، والمقدس (الحرام باللغة القديمة)، والرمز، والعلامة والمخيال، والعقلاني، واللاعقلاني، والواعي، واللاواعي، والدنيوي أو الدنس والعلمانية والعلمنة»[51]. وذلك من خلال قراءة جديدة، قراءة تلتزم بمبادىء المعرفة العلمية وتحترم حقوقها مهما كان الثمن.

إن أركون يعيب على الدراسات الإسلاماتية (الإستشراقية) عدة أمور منها:

أولاً ـ غيابها عن المنجزات الحديثة في مجال العلوم الإنسانية ـ بالأخص مفهوم **الإبستمي** Epistémé الذي طوره فوكو **Foucault** والذي من شأنه أن يساهم في تقديم قراءة نوعية للتراث العربي الإسلامي.

ثانياً ـ إهمالها لحيز اللامفكر فيه، ويقصد بذلك **منظومة الدلالات الحافة والمحيطة أو الثانوية** التي تثير إشكالاً كبيراً في الخطاب الديني باللغة العربية مثل أُسطورة وتاريخية وبنية وخطاب... إلخ.

ثالثاً ـ تقديمها للقصص القرآني والحديث النبوي والسيرة على أنها تشكيلات استدلالية ـ عقلانية، في حين أنها مدينة جداً لفعالية المخيال الذي يبلور الأساطير الخاصة بأصول كل فئة أو ذات جماعية وتساهم في تأسيسها وإنجاز هويتها[52].

إن التقدم الحاصل في مجال الدراسات الإنسانية المعاصرة والتي أعادت الإعتبار إلى منظومة الدلالات الحافة وبالأخص مصطلح الأُسطورة، هو تقدم غائب عن مجال الدراسات الإسلاماتية الإستشراقية، وغائب عن مجال الدراسات الإسلامية العربية بشقيها السلفي والمعاصر، فالتخلف يطال المستشرقين والباحثين العرب بشكل أشد إيلاماً وحزناً.

إن ولوج ما لم يفكر فيه (منظومة الدلالات الثانوية) ليس بالعمل

السهل كما يشير أركون، وكثيراً ما يثير إشكالاً كبيراً وسوء فهم والتسرع في إطلاق أحكام سريعة ودوغمائية من قبل الباحثين العرب الذين لا يدركون بعد مرامي هذه المفاهيم نتيجة لغياب البحث العلمي وتخلف أدواته المفهومية.

الخطاب القرآني عند الجابري هو خطاب عقلاني، بهذا يصب الجابري في الرؤية الإسلاماتية التي حذَّر منها أركون والتي تقدم القصص القرآني والسيرة النبوية على أنها تشكيلات استدلالية ـ عقلانية، وتهمل بذلك حيّز اللامفكر فيه. إن أركون يرى عكس ذلك، فالخطاب القرآني هو أُنموذج رائع للتعبير الميثي (الأسطوري). يقول: إن الحكايات التوراتية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي[53].

من هنا وعبر هذا فإن الشروع في دراسة تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تصبح ضرورية من أجل إعادة تقويم شامل لدور العقل في المناخ والبيئة الإسلاميين، ومن أجل الكشف عن دور الأسطرة في تشكيل تاريخ نموذجي ومنفتح على كل تجليات العامل الأسطوري، والذي يكتسي في المجتمعات القديمة أهمية تزيد عن دور العامل الإقتصادي في المجتمعات المعاصرة.وعلى سبيل المثال نجد أن اللحظة النبوية تتقاطع فيها ثلاثة محاور:

أولاً ـ تاريخية القيم المخترعة والمعاشة.

ثانياً ـ النشاطية المحورية للفكر (النظرة الفكرية الخاصة التي ترتفع بهذه القيم إلى درجة التعالي التقديسية).

ثالثاً ـ التنظيم المجازي للتعبير المفتوح (طراز من التعبير ذو بنية ميثية)[54].

إن ما نسميه بالأُسطورة، كان يشكل قوة التاريخ وجوهره الحقيقي. فالعناصر الأُسطورية الزائدة والمضافة على سير الصحابة ساهمت في تشكيل شخصيات نموذجية، مثل فعالية الصورة الميثولوجية للإمام علي رضي الله عنه. وكذلك فعالية الصورة الميثولوجية للمهدي المنتظر[55].

إن أركون يعيب على المؤرخ الوصفي إهماله للمزيج المعقد من خرافات

وأساطير وأوهام، في الوقت الذي نجد فيه أن العلم الحديث يعيد الاعتبار لهذه الأساطير ولدورها في تشكيل التاريخ، هذا الجانب كان قد أهمل عمداً من قبل الجابري وذلك عندما اختار التعامل مع الثقافة العالمة وأهمل جانباً الأُسطوري والذاكرة والمعاش.

إن التاريخية عند أركون هي محاولة لفهم عملية الأسطرة التي طالت الحدث التاريخي التأسيس الأول وحولته إلى حدث أُسطوري بحيث يظهر على أنه تجلٍّ لإرادة الله في صنع التاريخ، وحيث يظهر التحالف وثيقاً بين الإنسان والإله. هكذا نجد أن الأحداث التأسيسية الأولى التي قام بها الرسول ﷺ في المدينة تصاحب بآيات قرآنية تضفي عليها الجانب المقدّس، والتي تجعل منها تاريخاً نموذجياً لا يزال يغذي الوعي العربي الإسلامي المعاصر، الذي يبني آمالاً كبيرة على المقدس وفاعليته. وبذلك فإن هذا الوعي ينشد الأسطرة ويساهم في إنتاج خطاب أُسطوري البنية.

كان تيزيني قد وجد هدفه في ملحمة الخليقة البابلية، والجابري في ملحمة الخليقة الهرمسية. وقد سعيا إلى تعميم ملاحظاتهما المنهجية. وها هو أركون يجد في الولادة الأسطورية للبطل كما تعرضها سورة يوسف، أُنموذجاً ليطبق عليه مناهج **التحليل السيميائي**، وليستنتج الحقائق الأربع التالية من هذه القصة التي وصفت على أنها من أحسن القصص كما جاء في القرآن الكريم. ﴿**نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين**﴾ يوسف: 2.

أولاً ـ التحالف المعاش ضمن منظور الإتفاق الكلي المتبادل مع إله حي وموجه أكبر للتاريخ «تدخل الإله في التاريخ ليقود يوسف من مصير إلى آخر».

ثانياً ـ الثقة الكبرى بالله عرفاناً بالجميل، ثقة لا تعني بحال من الأحوال التواكل، بل السعي المستمر نحو تجسيد قيم الله في الحياة اليومية لكل البشر ـ كل سلوك عند يوسف يأخذ شكل نموذج Model بالنسبة لكل مسلم.

ثالثاً ـ إن التحالف بين الله ـ الإنسان، والإنسان ـ الله هو بمثابة التضامن المعاش لحريتين خلّاقتين.

رابعاً ـ إن الصراع بين يوسف المتوكل على الله، وبين قوى الشر والمؤامرات التي تحيط به والتي تمثل أركان النظام الإجتماعي القديم ـ أُخوته الذين تأكلهم الغيرة، المرأة ذات الإغراء، قوى الشر والشرك ـ يظهر على أنه صراع بين الله والشيطان، بين الحقيقة والخطيئة، وتظهر في وسط هذا الصراع حرية جديدة من خلال الشخصية النموذجية ليوسف «إنها حرية تقطع الأواصر مع العالم القديم، وتستبدل الكفاءة الشخصية بالعصبية القبلية، والإختيار المطلق لشخص ما على حق الأقدمية في السن، وتأكيد الذات في وسط أجنبي»[56].

يقول أركون: «إن القيم الرمزية المحولة إلى قصة والمسرودة بهذا الشكل لم يقدمها القرآن من أجل التأمل والتذوق الجمالي كما هو الحال في الحكايات الأدبية، وإنما هي تعبير نفاذ، بالمعنى القوي للكلمة، عن التغييرات الإجتماعية الثقافية التي أدخلها محمد ﷺ فعلاً في المجتمع العربي في الحجاز ومطابق لها. إن قوة الإختراق والإيحاء والتسامي الخاصة بالتعبير القرآني تصل إلى حد أنها تثير وتنشط باستمرار عند أُولئك الذين يستظهرونه عن ظهر قلب، الرغبة الهائجة والمحض أُسطورية بأن يعيشوا كل مضامينه»[57].

إن التحليل السيميائي لقصة يوسف، يظهر فعلاً كيف تصبح الأُسطورة وبالحكاية النموذج تاريخاً مقدساً، وإلى أي مدى تنجح في تأكيد وظيفتها الرئيسية التي تكمن في تثبيت النماذج المثالية لجميع الطقوس. إذ إن سلوك يوسف يكتسي أهمية كنموذج مقدس يسعى المؤمنون إلى تكراره والتيمن به، وهذا التحليل يتقاطع مع تعريف مرسيا إلياد للأُسطورة والذي سقناه في بداية الحديث.

إن ما يقلق أركون هو تحول الأُسطورة إلى إيديولوجيا، من نص مفتوح إلى نص مغلق يخدم تحولاتِ السلطة ويبررها، وعندها تصبح الأُسطورة فيما بعد تكرارية وتملأ وظيفة محافظة واسترجاعية وتقنينية وحتى تمويهية مؤسطرة

عندما توصفها الفئة المسيطرة في خطابها السلطوي الذي هدفه الحفاظ على السلطة وعلى التفاوت الإجتماعي والطبقي القائم.

إن الميث (الأُسطورة) عندئذٍ لا تعود ابتكاراً وخلقاً جماعياً حيث تجد كل الجماعة هويتها فيها، وإنما تصبح نوعاً من استغلال الصور والقيم المنتقاة من قبل موجهي النظام الرمزي الموروث، فهذا هو بالضبط الموقع الذي مثله الأمويون والعباسيون بالقياس إلى الخطاب القرآني، الذي حولوه إلى نص مثبَّت ومحدد في مصحف مغلق، راح يستغل منذ ذلك الحين باعتباره مجموعة من الصيغ المعيارية التي تحدد المفكر فيه على المستوى المعرفي وتحدد المؤسسات والقانون على المستوى السياسي والقضائي[58].

إن التاريخية كإطار لقراءة علمية للفكر الإسلامي، تكتسي شرعية في هذا الإطار الذي يقودنا إليه أركون. فالتاريخية التي ينتهجها لدراسة الموروث العربي الإسلامي (الخطاب القرآني، والسيرة النبوية، وسير الصحابة والمعيوش والذاكرة) إنطلاقاً من موقف علمي يلتزم به إلى أقصى حدود الإلتزام، تهدف إلى توحيد ساحة المعاني المتشظّية والمبعثرة، وذلك في إطار يهدف إلى البحث عن التنافس التاريخي بين المعرفة الأُسطورية والمعرفة العقلانية.

بالمقابل فإن خطابات الدكتور أركون، تثير الكثير من الإشكاليات. منها:

أولاً - إنه يطلب منا ألا نحكم عليه انطلاقاً من النص العربي مهما كانت الترجمة أمينة، لأن المصطلحات الحديثة تثير الكثير من الإشكال، وهذا ما يدفعنا إلى طرح التساؤل، لماذا لا يكتب الأستاذ أركون بالعربية ويتوجه بها مباشرة إلى مجتمعه العربي المعني بهذه القراءة الجديدة. وما هي الفائدة من ترجمة أعماله بالرغم من كل الجهود المتميزة التي يبذلها الدكتور هاشم صالح في نقل أبحاث الذكتور أركون إلى العربية.

ثانياً - هل الإنسان المعاصر ابتعد كثيراً عن الأساطير، بحيث يمكن القول إن الأُسطورة حكر على المجتمع القديم وتاريخه. لقد سبق أن قلنا في فصل سابق عن علاقة الأُسطورة بالتاريخ: «إن الأسطرة ملكة ثابتة. وعبر

هذا فالإنسان المعاصر يساهم أيضاً وعبر حرتقاته العلمية الجديدة في صنع أساطيره. يقول إلياد: يمكن أن يؤلف عمل كامل عن أساطير الإنسان الحديث، عن الميثولوجيات المموهة في المشاهد التي يحبها، والكتب التي يقرؤها. فالسينما هذا المصنع للأحلام، تتناول ما لا حصر له من الموضوعات الميطيقية: الصراع بين البطل والغولة، القتال والتجارب الإستسرارية، الأشخاص والصور النموذجية - البنت الصبية، البطل، المرائي الفردوسية، الجحيم - حتى القراءة تتألف من وظيفة ميثولوجية، لا لأنها تحل محل تلاوة الأساطير في المجتمعات القديمة والأدب الشفهي، الذي لم يزل حياً في المجتمعات الزراعية، شبيهاً بالخروج الذي يتم بواسطة الأساطير، بل لأن قتل الوقت برواية بوليسية، أو الدخول في عالم زماني غريب، كل هذا يزجّ به خارج ديمومته الشخصية وتجعله جزءاً متمماً من إيقاعات أخرى، تحييه في زمن آخر، في تاريخ آخر. ويضيف إلياد حسبنا أن نذكر بالبنية الميثولوجية للشيوعية ومعناها الإسكاتالوجي: (الاخروي). يتناول ماركس ويطور إحدى الأساطير الإسكاتولوجية الكبرى من أساطير العالم الآسيوي - المتوسطي، أي: دور الخلاص الذي يقوم به الرجل الصالح (المختار، الممسوح بالزيت، البريء، الرسول، وفي أيامنا: البروليتاريا)، الذي تكون آلامه سبباً في تغيير الوضع الأنطولوجي للعالم. فالمجتمع بلا طبقات، وما يترتب عليه من غياب للشدائد التاريخية، يجد أدق سابقة له في أُسطورة العصر الذهبي الذي يعين بداية التاريخ ونهايته. لقد أغنى ماركس هذه الأُسطورة العظيمة التي تشكل عقيدة خلاصية يهودية - مسيحية»[59].

الهوامش والمراجع:

(1) مرسيا إلياد، رمزية الطقس والأسطورة (المقدس والدنيوي، ترجمة نهاد خياطة (دمشق، دار العربي، 1987) ص 188 - 189.

(2) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، ترجمة طلال عتريس، (بيروت، دار الحقيقة، 1980) ص 76. حيث يناقش جعيط الرؤية الأتنولوجية الفرنسية كما مثلها ستروس للإسلام. وهي رؤية يمكن وصفها بأنها متخلفة، خاصة بعدما أبدى ستروس ذعره من الإسلام بعد الثورة الإيرانية.
إنظر أيضاً مناقشة الأستاذ **محمد حسين دكروب** لستروس في كتابه المعنون بـ «الأنتربولوجيا: الذاكرة والمعاش» (بيروت، معهد الإنماء العربي، 1984) ص 71 - 107، الفصل الثاني بعنوان «في الإسلام والآخر».

(3) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي (بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي) ص 238.

(4) مرسيا إلياد، رمزية الطقس والأسطورة، ص 92.

(5) طيب تيزيني، الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في /12/ جزءاً، (دمشق، دار دمشق، 1982)، ص 193.

(6) المصدر السابق، ص 164.

(7) المصدر نفسه، ص 163.

(8) المصدر نفسه، ص 206.

(9) المصدر نفسه، ص 183، وص 170.

(10) المصدر نفسه، ص 199.

(11) المصدر نفسه، ص 184.

(12) المصدر نفسه، ص 171 - 177.

(13) ماركس، مقدمة في نقد الإقتصاد السياسي، ص 158، ضمن كتاب أشكال الإنتاج ما قبل الرأسمالية، ترجمة لجنة بإشراف صادق جلال العظم (بيروت، دار إبن خلدون، 1986).

(14) إ. إيفنز برتشارد، الإناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الإناسيين، الفصل الرابع حول ليڤي برويل ص 246 - 271. ترجمة حسن قبيسي (بيروت، دار الحداثة، 1986).

(15) إ. إيفنز برتشارد، المصدر السابق، ص 249.

(16) كلود ليڤي ستراوس، الفكر البري، ترجمة نظير جاهل (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، 1984)، أنظر الفصل الأول المعنون بـ «العلم الإحساسي أو الخبر».

(17) إ. إيفنز برتشارد، المصدر السابق، ص 257.

(18) د. طيب تيزيني، المصدر السابق، ص 153. فالصراع بين الفلاحين ومستغليهم والذي يرتد إلى خصومة كما يرى الدكتور تيزيني، يعود إلى طبيعة العقلية البدائية التي تجهل التناقض كما ترى بعض الدراسات الإناسية.

(19) طيب تيزيني، المصدر السابق، ص 374، وص 429.
(20) طيب تيزيني، المصدر نفسه، ص 396.
(21) تيزيني، المصدر نفسه، ص 387.
(22) تيزيني، المصدر نفسه، ص 481.
(23) جورج بالانديه، مقابلة أجراها هاشم صالح حول السلطة والحداثة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 41 (أيلول - تشرين أول 1986) ص 21 - 39.
(24) محمد عابد الجابري - تكوين العقل العربي (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1988)، ص 51.
(25) محمد عابد الجابري، المصدر السابق، ص 52.
(26) محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص 26.
(27) محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص 70.
(28) محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص 7.
(29) كلود ليڤي ستروس، الأُسطورة والمعنى، ترجمة صبحي حديدي، (اللاذقية، دار الحوار، 1985)، ص 8.
(30) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، القسم الثاني (العرفان)، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986)، ص 255.
(31) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 255.
(32) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 275.
(33) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 260 - 270.
(34) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 393.
(35) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 378.
(36) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 378.
(37) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 378.
(38) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، (المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 1980)، ص 131، وص 193، وص 206.
(39) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 336.
(40) إ. إيفنز برتشارد، الإناسة المجتمعية، ص 295. وانظر كتاب فرويد، الطوطم والتابو، ترجمة بو علي ياسين (اللاذقية، دار الحوار، 1983) الفصل الثالث (الأرواحية والسحر وطغيان الأفكار، ص 97 - 122).
(41) ستروس، الفكر البري، ص 33 - 34.
(42) إبن خلدون، المقدمة، الفصل الثاني والعشرون ص 496 - 504. عنوانه «في علوم السحر والطلسمات حيث يشير إلى أن أول من طور هذه العلوم هو جابر بن حيان كبير السحرة»، ص 497، (بيروت، دار العلم، 1981).
(43) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص 61.

(44) محمد عبد الجابري، صراع المعقول واللامعقول في الفكر العربي الإسلامي، ص 11 - 25، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 21 - 22، صيف 1982.

(45) أنظر محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح (بيروت، معهد الإنماء القومي، 1986)، ص 209. وانظر: علي حرب، التصوف الإسلامي: هل هو نفي للعقل أو عجزه عن التحقق (بحث في عقلانية الجنيد، ص 94 - 107، حيث أشار إلى أن التصوف لم ينشأ في وضع تاريخي متقهقر، مجلة الفكر العربي، العدد /15/ عدد خاص عن الفلسفة والإيديولوجيا السنة الثانية، أيار - حزيران، 1980.

(46) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 24.

(47) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 209.

(48) محمد أركون، المصدر نفسه، ص 17.

(49) محمد أركون، المصدر السابق، ص 17.

(50) محمد أركون، المصدر نفسه، ص 214.

(51) محمد أركون، المصدر نفسه، ص 208.

(52) محمد أركون، المصدر السابق، ص 15 وما بعد.

(53) محمد أركون، المصدر نفسه، ص 210.

(54) محمد أركون، المصدر نفسه، ص 222.

(55) محمد أركون، المصدر نفسه، ص 177.

(56) محمد أركون، المصدر نفسه، ص 222 - 223.

(57) محمد أركون، المصدر نفسه، ص 223.

(58) محمد أركون، المصدر نفسه، ص 211.

(59) مرسيا إلياد، رمزية الطقس والأسطورة، ص 190 - 192.

المحتويات

القسم الأول
الأسطورة والموت

القسم الثاني
في الميثولوجيا الإسلامية

القسم الثالث
نقد الاتجاهات المعاصرة في دراسة الاسطورة

الإســلام وَملحمةالخـلق وَالأسطوُرة

لمّا كانت الأسطورة تمثل تـاريخاً مقـدساً، فـإن إعادة الاعتبار للعامل الأسـطوري في إعادة كتـابة التـاريخ، تـتزامن مـع إعـادة الاعتبـار للمقـدّس ولمسألة الهوية الخصوصية. انـطلاقاً من هـذا فإن هـذه الدراسـة التي تطال إشكـالية العـلاقـة بـين التاريخ والنص المقـدس، تهدف إلى إعـادة طرح الأسئلة عن كيفية تحول الحدث التاريخي إلى حدث أسطوري وعن كيفية زحـزحته لصـالح الأسـطرة والتقـديس. وعندمـا نشير إلى المصـادر التاريخيـة العربية الإسلامية الأولى، فـإننا نهدف إلى الحكم عـلى طبيعـة العقـل المنتـج لهـذا النص التـاريخي الثقـافي. . ونهدف بـالتـالي إلى التـأكيـد عـلى أن الأسـطورة هي ملكة ثـابتـة عنـد الإنسـان، وأن الإنسان يتكون من فاعليته الواعية والأخرى غير الواعية.

إن العلم الحديث والدراسات الإناسية الحديثة تسعى إلى التـأكيد عـلى دور الأسطورة ـ بـالمعنى الإناسي للكلمة ـ في صنـع التاريـخ، باعتبـارها إحدى الركائز الأسـاسية التي يستنـد إليها الفكـر الحديث.

المركز الثقافي العربي

ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت ـ لبنان

ص. ب 4006 ـ الدار البيضاء ـ المغرب